

٢٠٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

مجلة الأزهر في عهدها الجديد

في سنة (١٣٤٥) هـ . (١٩٢٦) م اقترح أحد أعضاء مجلس الأزهر
الأعلى ، إنشاء مجلة للجامعة الأزهرية ، لنعمل رسالتها الى سائر البلاد
الاسلامية ، وتكون صلة علمية بين شعوبها العالمية ، فصدرت تلك المجلة
في أول المحرم من سنة (١٣٤٩) هـ . (١٩٣٠) م .

ظهرت هذه المجلة باسم (نور الاسلام) فنبأ شريها المسلمون في جميع أكناف
الأرض ، وتحافظوا نسخها تيمنا بها ، واتسع نطاقها حتى بلغ ما تطبعه سبعة آلاف
نسخة ، ولم تتم السنة الرابعة من يوم صدورها بعد ، مع أن مجال الكتابة
فيها الى ذلك الحين كان مقصورا على التفسير والحديث ، وإحياء السنة وإمارة
البدعة ، والدعوة الى الفضائل ، دواء الخوض فيما تسرب الى القلوب
من الشبهات العلمية من بين ثنايا المعارف الحديثة ، وما تحمله المجلات من
الدراسات الفلسفية ، وما تصدره المطابع من ترجمات المؤلفات الأجنبية ،
فكان القراء يشعرون في هذا الدور بالحاجة الملحة الى معرفة رأى الدين في
تلك المقررات العلمية والفلسفية ، المزعزعة للمقائد الدينية ، على وجه يثلج
عليه الصدر ، ويحفظ كرامة الفلسفة والعلم ، وظلوا يطالبون مشيخة الأزهر بذلك
بلسان الصحافة ، قرأت ضرورة إيتاء الناس بطلبتهم من هذه الناحية ، وأن
تزيد في مادة المجلة حتى تتناول مناقشة الآراء الحديثة والرد على ما يسندهم
الرد منها ، لحاية القلوب من تسرب مضموم الإلحاد إليها ، فحولوا بين أطواء
ما يدرسه الطلبة في المدارس والجامعات المدنية ، بحيث تكون تلك المناقشات
والردود مناسبة لما ألقه المعاصرون من أساليبها ، ومستمدا من المقررات
العلمية نفسها .

في هذه الأثناء فوُتحتُ في أمر تولى إدارة مجلة نور الاسلام ورئاسة تحريرها، فقبلت هذا العرض ، وفي اليوم الحادى عشر من شهر سبتمبر سنة ١٩٣٣ باشرت مهمتى فيها ، فأنت من رأى المام والصحافة ارتباطا نشطى على الماضى قُدُما فيها عهد به الى ، واطردت زيادة قراء المجلة حتى بلغوا أربعة عشر ألفا . وما كادت تمضى سفتان حتى تولى مشيخة الأزهر المغفور له الشيخ محمد مصطفى المراغى ، فجعل اسمها (مجلة الأزهر) ، ومكثت أصدرها على عهده نحو عشر سنين ، حافيا بتشجيعه المستمر ، وتأييده العظيم .

ولما لى دعوة ربه ، وانتقل الى الدار الآخرة ، وخلفه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، أهل عهد جديد لمجلة الأزهر ، فانه حفظه الله لا يلافه نظام الجامعات فى مصر وأوروبا طالبا ومدرسا ، كان لا بد له من أن يفيض على كل ما يسند أمره الى النظام الذى ألفه طوال حياته العلمية ، ففاتحنى فضيلته بأنه يرى أن يدخل مجلة الأزهر فى طور جديد من الاتقان ، وتعمد البحوث ، وكبر الحجم ، ما تصبح معه مجلة جامعية بكل ما تدفع به هذه الكلمة من المعانى .

فأجبت فضيلته بأن هذا الأمر أقصى ما تتطلب اليه أمانى كل محب للإسلام، ثم لم يلبث أن أخذ يعقد لتحقيقه اللجان لوضع نظامه العمل ، وتقدير تقافته ، وتبيين وجوه تنفيذه ، فكون لجنة دائمة لتشرف على تنفيذ لأمنها الداخلية ، مؤلفة من فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو العيون سكرتير عام الجامع الأزهر والمعاهد الدينية ، ومن مديرها ، ومن حضرة الدكتور محمد ماضى ممثلا لخصرات مدرسى الكليات ، وحضرة الدكتور محمود الخضيرى عن مكتب البحوث والثقافة ، وقد نشرنا هذه اللائحة فى ذيل هذا العدد .

بهذا الإصلاح القيم نأمل أن تبلغ مجلة الأزهر الى مستوى المجلات لجامعة الكبرى ، وأن يكون للأزهر منها خير أداة لبث أنوار الثقافات التى لا فيه اليوم ، الى حيث تصل هذه المجلة من أرجاء العالم .

وها نحن تقدم أول عدد منها للقارئ في طورها الجديد ، واعدن أن نجرى على السنة التي وضعت لها ، راجين أن نصل بالجرى عليها الى قاية ما يرجوه فضيلة الأستاذ الأكبر وجميع المسلمين لها من الإيقان والكمال .

ومما يجب أن نلفت الأنظار اليه أن الأزهر الذي طاق الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وتلامذته ما طاعوا في سبيل إدخال العلوم السكونية اليه ، قد قام اليوم على السمات الذي كانوا يرجونه له ، وأصبح فيه اليوم كهول وشباب يكفلون مضميه قدما في طريق التطور الذي لا بد منه لكل مؤسسة كتب لها أن تعاشي الأحياء ، وتتعقب أطوارهم .

فاذا كنا تفخر بهؤلاء الكهول والشباب ، ونعلق على جهودهم الآمال السكار ، فيجب أن نذكر الى جانب هذا أن حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق هو الذي استطاع بمحكنه العالية أن يجعل لهذا التطور مظهرا خارجيا رائعا ، بتحويله هذه المجلة الى جامعة ، ودعوته أركان النهضة الأزهرية المباركة للكتابة فيها ، وهو حادث جليل سيبقى أثره خالدا في تاريخ التطور العلمي في هذه البلاد .

وإذ ذكرنا الأزهر ومجلته ، والاصلاح الذي تم فيه ، فقد وجب علينا أن ننوه بما للأشيرة المالكة المصرية من فضل الرأية العالية التي أولتها هذه الجامعة الاسلامية ، والعناية العظيمة التي تولتها بها ، وخاصة المغفور له الملك فؤاد ، تغمده الله برضوانه ، وحضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الاول ملك مصر العظيم ، أعلى الحق كلمته ، وقوى شوكته ، فقد حاطها من ضروب عنايته بما قوم أودها ، ورأب صدعها ، وأعاد شبابها لها ؟

مدير مجلة الأزهر ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

تفسير الفاتحة

لمحاضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق
شيخ الجامع الأزهر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم .

بسم الله الرحمن الرحيم :

« الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين . إياك نعبد وإياك
نستعين . اهتدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين » . آمين .

لا يكاد يوجد بين المسلمين من عُرب و عجم من لا يظهر سورة
الفاتحة الكريمة . يقرأها المسلمون في صلواتهم ، ويترحمون بها على أمواتهم ،
ويتبركون بتلاوتها عند كل مناسبة . وإذا كان لأهل كل دين شعار ففهمارُ
أهل الإسلام بعد الشهادتين فاتحة الكتاب .

وقد تكلم المنسرون في بيان فضلها ورووا أحاديث كثيرة حتى قالوا :
إن من عليم تفسير الفاتحة كان كمن عليم تفسير جميع الكتب المنزلة ؛ ومن
قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزيور والفرقان . قال الفخر الرازي بعد
ذلك : « قلت ؛ والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول
والقروع والمكاشفات ؛ وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام
في هذه العلوم الثلاثة ؛ فلما كانت هذه المطالب العالية القرينة حاصلة فيها ،
لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية »

والمنسرون يبتسئون القول في تفسير أم الكتاب ويفصلونه تفصيلا .
وقد أفرد تفسير الفاتحة بالتأليف في القديم ، ولا يزال تفسيرها يُفرد
بالتأليف ، هناية بها وتقديرا لمزنتها بين المسلمين .

والاستعاذة أو عبارة « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » ليست جزءاً من الفاتحة ، بل هي ليست من القرآن ، وليست مدونة في المصحف الشريف الجامع للقرآن المنزل على محمد ، عليه الصلاة والسلام ، وإنما يأتى بها عند تلاوة الكتاب اتباعاً لقول الله سبحانه : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » (١)

والتعوذ مستحب لكل قراءة عند الجمهور ، سواء كانت القراءة في الصلاة أو في غيرها . وقال عطاء : الاستعاذة واجبة لكل قراءة . وعن ابن سيرين : إذا تعوذ الرجل مرة واحدة في صومه فقد كفى في إسقاط الوجوب . واتفق الاكثرون على أن قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة . ويرى بعضهم أنه إذا قرأ القارئ سورة الفاتحة وقال « آمين » ، فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله . وهناك قول ثالث ؛ وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة وبعدها جمعاً بين الأدلة المختلفة .

وتفسير « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » كما في الطبري : « أستجير بالله دون غيره من سائر خلقه من الشيطان أن يضرني في ديني أو يصدني عن حق يلزمي لربي » . اهـ

والشيطان في كلام العرب : كل منمرد من الجن والإنس والدواب وكل شيء . وفي كتاب المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني : « وسمى كل خلق ذميمة للإنسان شيطانا ؛ فقال عليه السلام : « الحسد شيطان ، والغضب شيطان » . والشيطان الرجيم : المطرود عن الخيرات وعن منازل الملا الأعلى . وعلى هذا فمعنى العبارة : ألتجئ إلى الله وأستنصر به على كل شيء من خلقه صائد من الخير من جواهر السكون وأعراضه .

قال نضر الدين الرازي : « إن سر الاستعاذة هو الالتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك ؛ ثم إن أجل الأمور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ؛ لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيدته ،

وآياته وبيناته ، ازدادت رغبته في الطاعات ، ورهبته عن المحرمات ؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ؛ فلا جرم كان سعى الشيطان في الصد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد ؛ فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستمادة .

وقال الرازي في موضع آخر : أدخل الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفاً للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة ، مرئية وغير مرئية ؛ بل المرئي ربما كان أشد . نُحكي عن بعض المذكّرين أنه قال في مجلسه : إن الرجل إذا أراد أن يتصدق فإنه يأتيه سبعون شيطانا فيتملقون بيديه ورجليه وقلبه ويعنونه من الصدقة ؛ فلما سمع بعض القوم ذلك قال : إني أقاتل هؤلاء السبعين . وخرج من المسجد وأتى المنزل وملاً ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به ، فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله . فرجع الرجل خائباً الى المسجد ، فقال المذكّر : ماذا حملت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتني !

ولفاتحة الكتاب أسماء كثيرة وردت في بعض الأحاديث . روى الطبري أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : هي أم القرآن ، وهي فاتحة الكتاب ، وهي السبع المثاني .

أمّا أنها فاتحة الكتاب ، ففاتحة الشيء أوله ، والكتاب كالقرآن مجموع المنزل المكتوب في المصحف ، فعنى فاتحة الكتاب أوله .

وقال الرغزبلي في الكشف : « وتسمى أم القرآن لاشتغالها على المعاني التي في القرآن : من الثناء على الله تعالى بما هو أهله ، ومن التعبّد بالأمر والنهي ، ومن الوعد والوعيد » . وقال الراغب الأصفهاني في المفردات : « وقيل لفاتحة الكتاب أم الكتاب لكونها مبدأ الكتاب » . وروى الفخر الرازي عن ابن دريد أن الأم في كلام العرب الراجعة التي ينصبها المسكر ، فسميت هذه السورة بأم القرآن ، لأن مفزع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفزع المسكر إلى الراجعة .

وقال الرخشري: «وهي سبع آيات بالاتفاق، إلا أن منهم من عدَّ «صراط»
الدين أئمتَّ عليهم» دون التسمية، ومنهم من مذهبُه على العكس». .
وأما وصف آياتها السبع بأنهن مثاري، فلأنها تُنثَنَّى على مرور الأوقات
وتُكرَّر .

وقد ذكروا في نزول هذه السورة ثلاثة أقوال: الأول أنها مكية؛ وبذلك
عليه أن سورة الحجر مكية بالاتفاق، وفي هذه السورة قوله تعالى: «ولقد
آتيناك سبباً من المثاني والقرآن العظيم» (١)؛ والسبع المثاني هي فاتحة
الكتاب. والقول الثاني أنها نزلت بالمدينة. والقول الثالث أنها نزلت
بمكة مرة وبالمدينة أخرى؛ ولهذا السبب سمَّاها الله بالمثاني؛ لأنه ثنَّى
إزالتها، وإيما كان ذلك مبالغة في تشریفها .

وفي تفسير سورة الفاتحة بقلم السيد رشيد رضا: «وقطع شيخنا الأستاذ
الامام بأنها أول سورة نزلت من القرآن؛ وهو مروي عن علي كرم الله
وجهه، واستدل على ذلك بوضعها في أول القرآن بالإجماع وبموضوعها
الشامل لمقاصده الكلية بالإجمال الذي علم به وجه تسميتها بأَمَّ الكتاب .
والجمهور على أن أول ما نزل من القرآن هو أول سورة العلق... ثم كانت
الفاتحة أول سورة نزلت كاملة وأمر النبي بمجملها أول القرآن وانعقد
الإجماع على ذلك» .

بسم الله الرحمن الرحيم .

الإجماع على أن ما في المصحف الشريف كلامُ الله سبحانه وتعالى؛ والوقف
على إثبات «بسم الله الرحمن الرحيم» في المصاحف مع المبالغة في تحريم القرآن
فلم تكتب فيها الاستعاذة ولا كلمة «آمين» .

واختلفوا في البسمة في أوائل السور؛ فقبل: هي آية من كل سورة؛
وقال آخرون: إنها ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها من السور .

وإنما كُتِبَتْ للفصل بين السُّور والتبرُّك بالابتداء بها . وفي قوله أنها آية واحدة من القرآن وليست جزءاً لشيء من السُّور .

أما الطبري فيقول في تفسير البسلة : « آدب الله نبيته محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، بتعليمه تقديم ذكر أسمائه الحسنى أمام جميع أفعاله وتقديم إليه في وصفه بها قبل جميع مهماته ، فمقول إذاً أن قول القائل إذا قال : بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم افتتح تالياً سورة ، أن إتباعه بسم الله الرحمن الرحيم تلاوة السورة يليه من معنى قوله بسم الله الرحمن الرحيم ، ومفهوم به أنه مراد بذلك : اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم .

« وكذلك قوله بسم الله عند نهوضه للقيام أو عند قعوده وسائر أفعاله بنفسه من معنى مراده بقوله « بسم الله » وأنه أراد بقيله « بسم الله » : أقوم بسم الله وأقعد باسم الله ؛ وكذلك سائر الأفعال . وتأويل قول القائل « بسم الله » أن معناه عند ابتدائه في فعل أو قول : أبدأ بتسمية الله قبل فعل أو قبل قول . وكذلك معنى قول القائل عند ابتدائه بتلاوة القرآن : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، إنما معناه : اقرأ مبتدئاً بتسمية الله أو ابتدئ ، فرائي بتسمية الله ، فجعل الاسم مكان التسمية كما جعل الكلام مكان التكليم ، والعطاء مكان الاعطاء . والعرب تخرج مصادر الأفعال على غير بناء أفعالها كثيراً .

وكلام الرُّمَحْشَرِي في الكشف لا يخرج عن معنى كلام الطبري ؛ إلا أنه لا يرى أن الاسم بمعنى التسمية ويقدر مُتَعَلِّقُ الْجَارِ والمَجْرُورُ في « بسم الله » متأخراً ، وهو يقول : « ومتعلق الباء محذوف تقديره اقرأ ، أو أتلو ، وكل فاعل يبدأ في فعله باسم الله كان مُضَرِّعاً ما يجعل التسمية مبدأ له ويقدر المحذوف متأخراً ؛ لأن الاسم من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به ؛ لأنهم كانوا يبدؤون بأسماء آلهتهم فيقولون : بسم اللات باسم العزى ؛ فوجب أن يقصد الموحَّدُ معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء ، وذلك بتقديمه وتأخير الفعل كما فعل في قوله : « إياك نعبد » حيث صرح بتقديم الاسم

إرادة للاختصاص ، والدليل عليه قوله : « بِسْمِ اللَّهِ تَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا (١) » .
ثم ذكر أن الباء في بسم الله للاستعانة أو للمصاحبة ، واختار الوجه الأخير .
والاستاذ الشيخ محمد عبده يذهب في تفسير هذه الآية مذهبا طريفا
إذ يقول : « افتتاح القرآن بهذه الكلمة إرشاد لنا بأن تفتتح أعمالنا بها ؛
فما معنى هذا ؟ ليس معناه أنت تفتتح أعمالنا باسم من أسماء الله تعالى بأن
نذكره على سبيل التبرك أو الاستعانة به ، بل أن نقول هذه العبارة : بسم
الله الرحمن الرحيم ، فإنها مطلوبة لذاتها .

« ومثل هذا التعبير مألوف عند جميع الأمم . وحاصل المعنى : أننى أحمل على
متبرئاً من أن يكون باسمى بل هو باسمه تعالى ؛ لأننى أستمد القوة والعناية
منه وأرجو إحسانه عليه ، فلولا لم أقدر عليه ولم أعمله ، بل ما كنت عاملاً
له على تقدير القدرة عليه لولا أمره ورجاء فضله . . . فلفظ الاسم معناه مراد ؛
ومعنى لفظ الجلالة مراد أيضا . . . وهذا الاستعمال معروف مألوف في كل
اللغات . . . ومعنى البسملة في الفاتحة أن جميع ما يقرر في القرآن من الأحكام
والآيات هو لله ومنه وليس لأحد غير الله فيه شيء » .

واش : اسم غير صفة ، يختص بالبارى ، لم يطلق على غيره . وقال الفخر
الرازي : « المختار عندنا أن هذا اللفظ اسمٌ عِلْمٌ لله تعالى ، وأنه ليس بمشتق
البتة ؛ وهو قول التحليل وسيبويه وقول أكثر الأصوليين والفقهاء » . ثم
أورد أقوالاً في اشتقاقه مختلفة لمن يقول إنه ليس باسم علم ، وذكر أن بعضهم
قال إن هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية وعقب على ذلك بقوله : « وهذا
بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة
عربية أصلية » .

الرحمن الرحيم :

الرحمن : فعلان من رحم ، والرحيم : فاعل منه ، كندمان ونديم من ندم .
ولا يطلق الرحمن إلا على الله تعالى من حيث إن معناه لا يصح إلا له ، إذ هو

الذى وسع كل شيء رحمة ؛ والرحيم يستعمل في غيره . قال تعالى : « إن الله غفور رحيم » (١) ، وقال في صفة النبي ، صلى الله عليه وسلم : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » (٢) . وقيل : إن الله تعالى رحمن الدنيا ورحيم الآخرة ؛ وذلك أن إحسانه في الدنيا يعم المؤمنين والكافرين . وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم . ويقولون : الزيادة في البناء زيادة المعنى . وجاء في تفسير الطبري : « وقد زعم أيضا بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل وقت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير أن الرحمن مجازة ذو الرحمة والرحيم مجازة الراحم . ولا شك أن ذا الرحمة هو الذي ثبت أن له الرحمة وصح أنها له صفة ، وأن الراحم هو الموصوف بأنه سرحم أو قد رحم » .

ويرى ابن القيم في تفسير الرحمن الرأى الذى يعيبه الطبرى ؛ فهو يقول كما في تفسير المنار : « وأما الجمع بين الرحمن الرحيم ففيه معنى بدیع ؛ وهو أن الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه ، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم ؛ وكأن الأول وصف والثاني فعل ، والأول دال على أن الرحمة صفة أى صفة ذات له سبحانه والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته ، أى صفة فعل له سبحانه ؛ فإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما » (٣) « إنه بهم رؤوف رحيم » (٤) ، ولم يجيء قط رحمن بهم ، فعملت أن رحمن هو الموصوف بالرحمة ورحيم هو الراحم برحمته » .

أما الشيخ محمد عبده فيوافق ابن القيم من وجه ويخالفه من وجه ، وهو يشرح مذهبه على النحو الآتي : « والذى أقول : إن الصيغة فعلان تدل على وصف فعل ، فيه معنى المبالغة ، كفعّال وهو في استعمال اللغة للصفات العارضة كمعطشان وغرّان وغضبان ، وأما صيغة فمیل فإنها تدل في الاستعمال على المعاني الثابتة كالإخلاص والسجاية في الناس كعليم وحكيم وحليم وحجیل ؛ والقرآن لا يخرج عن الأسلوب العربى البليغ في الحكاية عن صفات الله عز

(١) ٢ / البقرة / ١٧٣ الح (٢) ٩ / التوبة / ١٢٨ .

(٣) ٣٣ / الأحزاب / ٤٣ (٤) ٩ / التوبة / ١١٧ .

وجل التي تملأ عن مائة صفات المخلوقين . فلفظ الرحمن يدل على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل ، وهي إفاضة النعم والإحسان . ولفظ الرحيم يدل على منشأ هذه الرحمة والإحسان وعلى أنها من الصفات الثابتة الواجبة ؛ وبهذا المعنى لا يستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ولا يكون الثاني مؤكداً للآخر ؛ فإذا سمع العربي وصف الله جل ثناؤه بالرحمن وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلاً ، لا يمتنع منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائماً ؛ لأن الفصل قد ينقطع إذا كان لم يكن عن صفة لازمة ثابتة ، وإن كان كثيراً ؛ فعندما يسمع لفظ الرحيم يكتل اعتقاده على الوجه الذي يليق بالله تعالى ، ويرضيه سبحانه ، ويعلم أن له صفة ثابتة هي صفة الرحمة ، التي عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ليقوم برهاناً عليه ، اهـ .

وقد يصعب الترجيح بين رأيي ابن القيم والشيخ محمد عبده ، لتكافؤ أدلتهم ؛ وكلا الرأيين لا يرضى الطبري .

ولعل الطبري يريد أن يقول إن هذا التفسير لا تؤيده روايات أكثر السلف من المفسرين ، وإن كان العقل قد ينزع إليه .

الحمد لله رب العالمين :

الحمد والمدح أخوان ؛ وهو الشاء والنداء على الجليل من نعمة وغيرها ؛ تقول حميت الرجل على إنفامه ، وحدته على حسبه وشجاعته ؛ هكذا يسوى الزمخشري في تفسيره بين الحمد والمدح . ويرى غيره فرقاً بينهما . قال النيسابوري في تفسيره : « المدح للحي والغير الحي كاللؤلؤة والياقوتة الثمينة ؛ والحمد للحي فقط . والمدح قد يكون قبل الإحسان ، وقد يكون بعده ؛ والحمد إنما يكون بعد الإحسان . والمدح قد يكون منهياً عنه ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « احتوا في وجوه المداحين التراب (١) » ؛

(١) رواه مسلم وأبو داود من اللناد بن الأسود مرفوعاً

والحمد مأمور به مطلقاً ، قال صلى الله عليه وسلم : « من لم يحمد الناس لم يحمد الله (١) » . والمدح عبارة عن القول الدال على أنه مختص بنوع من أنواع الفضائل باختياره وبغير اختياره ؛ والحمد قول دال على أنه مختص بفضيلة اختيارية معينة ، وهي فضيلة الانعام إليك وإلى غيرك . وكلام النيسابوري هذا هو عين كلام الرازي في تفسيره .

والحمد لله : قال الطبري : « تأويله : جميع المحمد لله بألوهيته وإنعامه على خلقه بما أنعم به عليهم من النعم التي لا كفاء لها في الدين والدنيا والعاجل والآجل . . . وذاك كله كلام الله حل ثناؤه ؛ ولكنه ، جل ذكره ، حمد نفسه وأثنى عليها بما هو له أهل ؛ ثم علم ذلك عباده وفرض عليهم تلاوته اختياراً منه لهم وابتلاء فقال لهم : قولوا : الحمد لله رب العالمين ؛ وقولوا : إياك نعبد وإياك نستعين . . . والعرب قد يقولون للمصافر إذا ودعوه : « مصاحباً معافاً » ؛ يحذفون سر ، وأخرج ، إذ كان معلوماً معناه ، وإن أسقط ذكره . فكذلك ما حذف من قول الله تعالى ذكره « الحمد لله رب العالمين » لما علم بقوله جل وعز « إياك نعبد » ما أراد بقوله « الحمد لله رب العالمين » من معنى أمره عباده ، أغنت دلالة ما ظهر عليه من القول عن إبداء ما حذف . اهـ

والرب في كلام العرب يطلق على معان ثلاثة هي أصول يرجع إليها كل ما عداها من المعاني : السيد المطاع فيهم يدعى رباً ، والرجل المصلح للشيء يدعى رباً ، والمالك للشيء يدعى ربه . فربنا ، جل ثناؤه ، السيد الذي لا شبه له ولا مثل في سؤدده ، والمصلح أمر خلقه بما أصغ عليهم من نعمه ، والمالك الذي له الخلق والأمر .

والعالمون جمع عالم . والعالم اسم يطلق على كل جنس من أجناس ذوى العلم ؛ وقيل اسم على كل جنس مما يعلم به الخالق . وإنما جمع بالواو والنون

(١) نص الحديث كاجاء في جامع الترمذي : عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من لا يشكر الناس لا يشكر الله » وعن أبي سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من لم يشكر الناس لم يشكر الله »

مع أنه علم ، وإنما تجمع هذا الجمع صفات العقلاء أو ما في حكمها ، لما فيه من معنى الوصفية ؛ فهو اسم شابه الصفة في دلالة على الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم أو يُعلم به . فمعنى « الحمد لله رب العالمين » الحمد لله الذى له الخلق كله ، السموات والأرض ، ومن فيهن ، وما بينهما ، مما يعلم ، وما لا يعلم .

الرحمن الرحيم :

قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تفسيره لسورة الفاتحة : « الرحمن الرحيم » تقدم معناها وبقي الكلام في إعادتهما ؛ والنكتة فيها ظاهرة ؛ وهى أن تربيته تعالى للعالمين ليست لحاجة به إليهم كجلب منفعة أو دفع مضرة ، وإنما لموم رحمته وشمول إحسانه . وسمي نكتة أخرى ؛ وهى أن البعض يفهم من معنى الرب ، الجبروت والقهر ، فأراد الله تعالى أن يذكرهم برحمته وإحسانه ليجمعوا بين اعتقاد الجلال والجلال ، فذكر « الرحمن » وهو المفيض للنعم بسعة وتجدد لا منتهى لها ، و« الرحيم » الثابت له وصف الرحمة لا يزياله أبدًا ؛ فكان الله تعالى أراد أن يتحسب إلى عباده فعرفهم أن ربوبيته ربوبية رحمة وإحسان ، ليعلموا أن هذه الصفة هى التى يرجع إليها معنى الصفات وليتعلقوا به ويقبلوا على اكتساب مرضاته مفترحةً صدورهم مطمئنة قلوبهم .

هذا وإن في تكرير وصف الله ، جل ثناؤه ، لنفسه بالرحمن الرحيم في فاتحة السكتب تأكيداً للمعنى أن الدين الذى القرآن كتابه تقوم فضائله ونظمه على الرحمة والحب والإحسان ، لا على البنى والشقاق والطغيان .

مالك يوم الدين :

قرئ « مالك يوم الدين » ومالك . قال ابن جرير : « ولا خلاف بين جميع أهل المعرفة بلغات العرب أن المَلِك من المَلِك (بضم الميم) مشتق ، وأن المالك من الملك (بكسر الميم) مأخوذ . فتأويل قراءة من قرأ ذلك « مَلِك يوم الدين » أن الله الملك يوم الدين خالصاً دون جميع خلقه ، الذين كانوا قبل ذلك في الدنيا ملوكاً جبابرة . وأما تأويل قراءة من قرأ « مالك يوم الدين » فعناها

لا يملك أحد في ذلك اليوم معه حُكماً كيلا يحكم في الدنيا . والدين في « يوم الدين » بتأويل الحساب والمجازاة .

إياك نعبد وإياك نستعين :

تخصك بالعبادة وتخصك بطلب المعونة . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل وقدك لم يستعمل إلا في الخضوع لله تعالى ؛ لأنه مؤلى أعظم النعم ، فكان حقيقاً بأقصى غاية الخضوع ولما ذكر الحقيق بالحد ، وأجرى عليه تلك الصفات العظام ، تعلق العلمُ بمعلوم عظيم الشأن ، حقيق بالثناء ، وغاية الخضوع ، والاستعانة في المهمات ، فحُوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات . هذه عبارات الكشف .

ويقول الطبري : « وتأويل قوله « إياك نعبد » : لك اللهم نخشع ونذل ونستكين إقراراً لك ياربنا بالربوبية لا لغيرك . وعن عبد الله بن عباس قال : قال جبريل لمحمد صلى الله عليه وسلم : قل يا محمد إياك نعبد ! إياك توحد ونخاف ونرجو ياربنا لا غيرك . وإنما اخترنا البيان عن تأويله بمعنى نخشع ونذل ونستكين دون البيان عنه بأنه بمعنى نرجو ونخاف ، وإن كان الرجاء والخوف لا يكونان إلا مع ذلك ، لأن المبودية عند جميع العرب أصلها القلة . ومعنى قوله « وإياك نستعين » وإياك ربنا نستعين على عبادتنا إياك ، وطاعتنا لك ، وفي أمورنا كلها ، لا أحداً سواك ؛ إذ كان من يكفر بك يستعين في أموره بمبوده الذي يعبد من الأوثان دونك ؛ ونحن بك نستعين في جميع أمورنا مخلصين لك العبادة » .

أما الشيخ محمد عبده فيذكر أنهم يقولون في معنى العبادة : هي الطاعة مع غاية الخضوع وزاد بعضهم التمتع والحب ؛ ثم يقول : « وإنا إذا تتبعنا آي القرآن ، وأساليب اللغة واستعمال العرب ، لمجد ، وما يماثلها ويقاربها في المعنى ، كخضع ، وخنع ، وذل ، نجد أنه لا شيء من هذه الالفاظ يضاهي عبد ، ويحل محلها » ثم قال : « تدل الأساليب الصحيحة والاستعمال العربي الصراح على أن العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية فاشيء عن استشعار

القلب عظمةً للمعبود لا يعرف منشأها ، وعن اعتقاده بسلطة له لا يدرك كنهها وماهيتها ، وفصارى ما يعرفه منها أنها محيطة به ولكنها فوق إدراكه .

وكلام الشيخ محمد عبده في العبادة دقيق وجيه . وقد يفهم من كلام الشيخ عليه رحمة الله ، أنه يُقرّ جعل معنى القلة أصلاً لمعاني مادة عبد كلها . وإيسر بعبود أن يكون للمادة أصلان ، أحدهما معنى الرق المقتضى للخضوع والتذلل لسيد متعال ؛ أما المعنى الثانى فحب وأمل لمحبوب متصف بصفات الجلال والكمال ؛ تلك عبودية ، وهذه عبادة . ولئن تقارب اللفظان فمعناها متباعد جدا ؛ وفي لغات العرب وأساليبها لذلك أشباه . وفي كتاب المقاييس لابن فارس أن لمادة المين والياء والذال أصلين صحيحين كأنهما متضادان ، أحدهما يدل على لين وذل ، والآخر يدل على القوة والصلابة . وربما كان فيما ذكرنا آتقا من كلام الأستاذ الشيخ محمد عبده ما يشير إلى هذا المعنى ؛ فقد ذكر أن بعضهم يعتبر في معنى العبادة التعظيم والحب ، وذكر في إيراد « الرحمن الرحيم » بعد « رب العالمين » أن الله تعالى كأنه أراد أن يتجنب إلى عباده فمَرَّ فهم أن ربوبيته ربوبية رحمة وإحسان ، ليعلموا أن هذه الصفة هي التي يرجع إليها معنى الصفات ، وليتعلقوا به ، ويقبلوا على اكتساب مرضاته ، منفرحةً صدورهم ، مطمئنة قلوبهم .

وهل معنى الحب والأمل إلا هذا ؟

ثم قال الشيخ محمد عبده في الاستعانة : « هي طلب المعونة ، والمعونة هي سد العجز ، والمساعدة على إتمام العمل الذي يعجز عنه المستعين بنفسه ...

« أمرنا الله تعالى بالآل نعبده غيره ، لأن السلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب ليست إلا له دون غيره ، فلا يشاركه فيها أحد فيعظم تعظيم العبادة ...

« أرشدتنا هذه الكلمة الوجيزة « وإياك نستعين » إلى أمرين عظيمين هما معراج السعادة في الدنيا والآخرة : أحدهما أن نعمل الأعمال النافعة ونجتهد في إتقانها ما استطعنا ؛ لأن طلب المعونة لا يكون إلا على عمل بذل فيه المرء طاقته فلم يوفه حقه أو يخشى ألا يتجيب فيه ، فطلب المعونة على إتمامه وكأله ...

وثانيهما ما أفاده الحصر من وجوب تخصيص الاستمانة بالله تعالى وحده فيما وراء ذلك « ١٠٥ » .

اهدنا الصراط المستقيم :

هَدَى أَمْلَهُ أَنْ يَتَعَدَى بِاللَّامِ أَوْ بِإِلَى ؛ وَيُعَامَلُ مِمَّا مَلَّهَ اخْتَارَ فَيَتَعَدَى بِنَفْسِهِ . وَيَرَى الطَّبْرِي أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ « اهدنا الصراط المستقيم » في هذا الموضع : ووفقنا للثبات عليه ... فكان معنى الكلام : اللهم إياك نعبد وحنك لاشريك لك مخلصين لك العبادة دون ما سواك من الآلهة والأوتان ، فأعنا على عبادتك ، ووفقنا لما وفقك له من أنعمت عليهم من أنبيائك وأهل طاعتك من السبيل والمنهاج . ١٠٦ .

والصراط : الطريق . والاستقامة تقال في الطريق الذي يكون على خط مستو ، وهو ضد المموج ، وبه شبه طريق الحق .

قال النضر الرازي : « قال بعضهم : الصراط المستقيم الاسلام ؛ وقال بعضهم القرآن ؛ وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » يدل من الصراط المستقيم ؛ وإذا كان كذلك ، كان التقدير : اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ؛ ومن تقدمنا من الأمم ما كان لهم القرآن والاسلام ؛ وإذا بطل ذلك ، ثبت أن المراد : اهدنا صراط المُتَحَقِّقِينَ المُسْتَعِثِّينَ لِلْجَنَّةِ » .

قال الأستاذ الشيخ عبده : « قالوا إن المراد بالصراط المستقيم الدين أو الحق ؛ ونحن نقول : إنه جملة ما يوصلنا إلى سعادة الدنيا والآخرة من عقائد وآداب وأحكام وتعاليم » .

صراط الذين أنعمت عليهم :

قال الطبري : « إبانة عن الصراط المستقيم : أي الصراط هو ؛ إذ كان كل طريق من طرق الحق صراطا مستقيما ، فقليل لحمد ، صلى الله عليه وسلم : قل يا محمد : اهدنا ياربنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم بطاعتك وعبادتك ، من ملائكتك وأنبيائك ، والصديقين والشهداء والصالحين » .

غير المغضوب عليهم ولا الضالين :

بدل من الذين أنعمت عليهم على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلal ، أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان ، وبين السلامة من غضب الله والضلal .

ومعنى غضب الله هو إرادة الانتقام من العصاة وإزال العقوبة بهم . وأدخلت « لا » في « ولا الضالين » لما في « غير » من معنى النفي . هذا كلام الزمخشري .

وكلام الفخر الرازي مفسر وموضح لكلام الزمخشري . يقول : « الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام . واعلم أن هذا على الله تعالى محال ؛ لكن ها هنا قاعدة كلية ، وهي أن جميع الأعراض النفسانية ، أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب . . . لها أوائل ولها فائت . ومثاله الغضب فإن أوله غليات دم القلب ، وفائته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ؛ فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب ، بل على فائته الذي هو إرادة الإضرار » .

ويقول الطبري في تفسير معنى الغضب : « واختلف في صفة الغضب من الله جل ذكره ؛ فقال بعضهم : غضب الله على من عصى عليه من خلقه إحلال عقوبته بمن غضب عليه إما في دنياه وإما في آخرة . وقال بعضهم : غضب الله على من غضب عليهم من عباده ذم منه لهم ولأنفعا لهم ، وشم منه لهم بالقول . وقال بعضهم : الغضب منه معنى مفهوم كالذي يصرف من معاني الغضب ، غير أنه وإن كان كذلك من جهة الإثبات ، فخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يعجبهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم ؛ لأن الله ، جل ثناؤه ، لا تحمل ذاته الآفات ، ولكنه له صفة كما العلم له صفة ، والقدرة له صفة . . . وكل حادثة عن قصد السبيل ، وسالك غير المنهج القويم ، فضال عند العرب ، لا ضلاله وجه الطريق » أهـ .

وفي تفسير القمى الرازى بعد أن ذكر أن المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود والضالين هم النصارى قال : « بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد » .

ودلت هذه الآية كما في تفسير الرازى على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، وإلهم بالإشارة بقوله « أنعمت عليهم » ، وأهل المعصية ، وإلهم بالإشارة بقوله « غير المغضوب عليهم » ، وأهل الجهل في دين الله والكفر ، وإلهم بالإشارة بقوله « ولا الضالين » .

أما « آمين » فهي ، كما يقول الشيخ رشدي ، صوت يسمى به الفعل الذي هو : استجابة .

وعن النبي ، صلى الله عليه وسلم : « لقنني جبريل عليه السلام آمين عند فراغي من قراءة فاتحة الكتاب وقال إنه كالختم على الكتاب » اهـ .
وليس آمين من القرآن بدليل أنه لم يثبت في المصاحف .
وفي تفسير البضاوي : وليس آمين من القرآن وفاقاً .

والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى سائر الأنبياء والمرسلين .

يا صاحب الجلالة :

ليَسْهَيْكَ الشَّهْرُ الْعَظِيمُ الْمُبَارَكُ ، شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ، شهر العبادة والتقى ، وشهر البر والخيرات والاحسان اِوْحُقْ هَذَا الشَّهْرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ تُؤَدِّيَ عِبَادَتَهُ ، وَتَقَامَ شَمَائِرُهُ . وَقَدْ أُدِيتَ يَا صَاحِبَ الْجَلَالَةِ حَقُّهُ ، وَأَقْبَتْ شَمَائِرُهُ ، وَبَسَطْتَ يَدَيْكَ بِالْعَطَاءِ لِلْمَسَاكِينِ وَالْفُقَرَاءِ ، وَفَتَحْتَ لَهُمْ أَبْوَابَ قُصُورِكَ يَا كَلُونَ وَيُشْرَبُونَ وَيَسْتَمْعُونَ إِلَى الذِّكْرِ الْحَكِيمِ ، وَيَتَمَتَّعُونَ بِطُلْعَةِ

الملك العظيم . وتأمى بجلائك شعبك المحب لذاتك ، والمعترف بحسناتك ، حتى أصبح شهر رمضان في المملكة المصرية كلها موسم بر وعبادة وإحسان .

ولقد كان من قبلك ملوك أحيوا ليالي رمضان بقراءة القرآن ومدارسه ؛ لكنك يا صاحب الجلالة صنعت ما لم يصنعوا .

كانت تلقى في بعض العصور في بعض القصور دروس دينية تحضرها رجالات القصر وحاشية الملك ؛ أما أنت فنقلت هذه الدروس الى بيوت الله لتسعى اليها كما تسعى الرعية ، وجلست في هذه الدروس الى جانب العظماء من شعبك ومن ليسوا عظماء ، لتعلم الناس التواضع ، وتعلمهم المساواة بين يدي الله . زادك الله يا صاحب الجلالة تواضعا لله ، وزادك رفعة وتمكيننا ، وألغى الله عليك حجة منه ، وجعلك منارا غاليا ، وإماما هاديا .

أما بعد : فإني أستاذن حضرة صاحب الجلالة في أن أذكر بالخير في هذا المقام ، رجلا جديرا بأن يذكر بالخير ؛ ذلك هو الصالح المصلح الشيخ محمد مصطفى المراغي ساني الجليل ، تحية وفاء له ؛ فقد علمت الناس يا صاحب الجلالة أن يكونوا أوفياء . ندبته يا صاحب الجلالة لإلقاء هذه الدروس فلبى دهورك مخلصا لله في كفاية ممتازة وهزم قوى ؛ ولقد حمل نفسه في سبيل مرضاة الله ومرضاتك ما لم تحتمله حالته الصحية نفرا في ميدان الجهاد صريعا راضيا مرضيا ، كرم الله وجهه وأكرم مثواه .

والله يحفظك يا مولاي غرة في جبين الدهر ، ورجاء للاسلام والعروبة ورجاء لمصر .

تطور التشريع الاسلامي

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المرانجي

للاسلام ميزة لا يشترکہ فيها غيره من الاديان؛ ذلك أنه دين جمع الى خواص التشريع مزايا قانون الاخلاق ، واستطاع بذلك أن يسيطر على أغلب تصرفات الانسان ، حتى ما لم يكن منها ذا ظاهرة مادية .

وكل فعل لمكلف فهو من اختصاص ذلك القانون ، ويعطيه حكماً ، فامتزج بذلك التشريعُ بالأخلاق ، وأصبحت تشمر في شيء كثير من تكاليف الشريعة الاسلامية الزعة الاخلاقية ، وأصبح الاسلام لا يعرف غرقاً من حيث المسؤولية أمام الله بين ما يمدّ ديناً وما يمدّ في عصرنا الحاضر دنياً ، وامتزج حق الله أو النظام العام — بالتعبير الحديث — بحق الفرد .

بدأ الاسلام بذلك ، وأصبحت الأجيال الطويلة على تلك التكاليف شيئاً من القدسية ، وأصبح ذلك التراث الضخم من نظريات الشريعة الاسلامية يعرف باسم الدين ، وهو واجب الاحترام . ولكل نظرته حياها ، وأصبح الناس على ضوئها (ونحت تأثير الحياة العملية) فريقين :

١ — فريق يرى أن ما وصل اليه مقدس لا يجب أن يمس بتغيير حتى ولو كان رأياً لفقهاء أملة عليه ظروف البيئة والعرف ، وأن الخروج عنه خروج عن دائرة الشريعة ويستحق كل ما يستحقه خارج عنها نسبياً .

٢ — فريق يرى أن الشريعة الاسلامية قانون كبيرها من القوانين وكثيرها من النظم التي وضعت لسعادة البشر ، فيجب أن تخضع لتطورات الزمن بحيث تستطيع أن ترضى حاجات الناس دون إرهاب أو إعنت ، مادام العمل على هذا لم يخرج الناس عن الدوائر العامة التي رسمها الاسلام ، والتي وصلت اليها من طريق حق .

وشيء كثير من هذا النزاع الواقع بين الناس اليوم ناشئ عن الاصطدام بين هذين الرأيين ، أو بين هاتين الفلسفتين ، في النظر الى الشريعة الاسلامية .

وما من شك فى أن هذا الخلاف ليس وليد العصر الحاضر الذى أضحى
عيون الناس فيه ذلك البريق الخلاب الذى وصل إلينا عن طريق الغرب ، ولا
تلك الحياة التى يحياها القانون فى الغرب ويسير فيها حاجات الناس والجماعات
ويعهد لهم طريقا حسنا لضبط حياتهم ونظم معاملاتهم دون تصف أو تكلف ،
وإنما هو أمر قديم يقدم الشريعة نفسها يوم أن اصطدمت أوضاعها (فى
عصور التأليف والتدوين ويوم سد باب الاجتهاد) بما كانت تمج به الحياة
بومذاك من أحداث ، وما كان يحدث للناس من قضايا تبعها لما يحدثون
من فجور .

وكان للمسلمين فى كل جيل مصلح أو مجدد كما كان يسمى ؛ وكان كثير من
المسلمين هادئا للنقد من معاصريهم تبعاً لحريتهم فى فهم الشريعة الاسلامية ،
بل كثيراً ما كانت هذه الحرية سبباً فى الاضطهاد فى كل قرن من القرون حتى
اليوم ؛ وكان كثير من الفقهاء يبرمون بهذه الحلة أشد البرم ، ويضرمون
الى الله أن ينقذهم مما هم فيه ؛ وقد نقل الشاطبى فى كتابه الاعتصام صورة
ما وقع له من هذ المنت وقال فى خلاصتها : وما حال وحال الناس معي إلا كما
يقول الحافظ ابن بطه :

بليت يا قوم والبلوى متنوعة بمن أداريه حتى كاد يردني
دفع المضرة لا جلباً لمصلحة حسبي الله فى عقلى وفى ديني

وكان الفقه تبعاً للسياسة فى كثير من المناسبات ، ووجد رجال السياسة من
الفقهاء أداة طيعة لأغراضهم ، فكانت الاضطهادات تخف حدة أو تزداد تبعاً
للاجواء السياسية التى كان يعيش فيها الفقيه أو المصلح أو المجدد .

وما من شك فى أن الفقه لم يكن بدءاً من أنواع الثقافات الاسلامية التى
خضعت لما خضع له الفقه ، وما الأدوار التى مرت بها صور المقائيد الاسلامية
وما دار حولها بيميدة عن أذهان الدارسين للتاريخ الاسلامى .

وما من شك فى أن تلك القيود الحديدية التى ألبسها بعض الفقهاء للتشريع
الاسلامى تجدد فى بعض الاحايين - من الفقهاء أنفسهم - من يحاول تعطيلها
تبعاً لظروف الحياة السياسية والاقتصادية . وانظر الى تلك الثروة التى خلفها

الفقهاء في باب الوقف وما أبدعوا فيه من تفاريع وتفاصيل؛ ثم انظر وراء هذا الى ما ذكره شارح تنوير الأبصار من الحنفية في كتاب الصرف وكتاب الربا، وما ذكره هو وغيره من الفقهاء في كتاب الجهاد والخراج وفي كتاب الإيجارات، وما تركوا من قواعد تأثرت كثيرا بالنظام الاقطاعي في مصر المماليك والعثمانيين وفي الأناضول، فترى إذ ذاك أنهم كانوا يحاولون أن يجدوا منفسا يساير مقتضيات الحياة الاقتصادية ونظام البلاد الاجتماعي ولو لم يكن له إلا صلة ضئيلة بقواعد الفقه التي مدت من هنا وجذبت من هناك لتكون ثوبا مناسبا للرجبة المطلوبة، وكان ذلك كافيا (لو تقدم بأصحابه الزمن) أن يجد من يشور عليه وعلى القائلين به ثورة ماثية لا تبقى ولا تذر.

قال أي مدعي يمكن أن نحفظ للشريعة الإسلامية جاهها وسلطانها على الأفراد والجماعات، دون أن نقف أمام تيار الحياة السياسية أم اقتصادية، ونقف أمام مقتضياتها جامدين فتجرف كما جرفت أمم من قبلنا وقفوا على حرفية الشرائع والنظم دون أن يفهموا معناها وروحها، واضطروا إلى "الكلام وتحريفه"، واضطروا للحيل مما نرى الله أمثاله عليهم؟

وهل من الخير أن نقف هذا الموقف في عصر كل ما فيه سريع لا يبني الوقوف، وفي مكننتنا أن نسبر معه دون أن نخرج مما رسمه الله عز وجل متى فهمنا حق الفهم روح التشريع وصراميه دون أن نقيد أنفسنا برأي فقيه معين أو بقاعدة معينة، فنضطر للأخذ بالضعيف من الأقوال، ونضطر للف والدوران، مما لا يجعلنا في نتائج أبحاثنا منطقيين أمام نفسنا وأمام الناس؟

وهل من الخير أن ننظر لأفعال العباد - فيما عدا ما لا يمكن إدراك معناه بالإنس والاجتهاد كالعبادات - على أنها ممنوعة حتى يأتي دليل الحل، وطاسدة حتى يأتي دليل الصحة، كما يقول بعض الفقهاء، فنضيق بالنصوص ويبرم الناس بالشريعة؟ أم الخير كل الخير في أن ننظر لتصرفات الناس جميعا على أنها مباحة، وعقودهم على أنها محترمة، ومعاملاتهم على أنها جائزة حتى يقوم الدليل على حرمتها؛ الدليل الذي جاءنا عن سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم،

أو أجمع عليه المسلمون إجماعاً حقيقياً ، نقل اليها نقلاً صدقاً ، لا قاعدة يقول بها فقيه أو استنباطاً عما قاله فقيه .

فالكون الى هذه القواعد الفقهية التي قل بها بعض الفقهاء استنباطاً قد لا يسلمها له غيره ، وإن سلمت فقد تكون قاعدة اقتسرت اقتساراً من هنا ومن هناك من فروع فتأني استثناءاتها أكثر من الفروع التي انطبقت عليها القاعدة ، وكانت الفروع التي جاءت القاعدة على ضوءها قد قيل بها تبعاً لظروف خاصة ، ومع ذلك فكثيراً ما وقفت أمام الناس في تصرفاتهم فأوقفهم حيارى يلجشون كل حين الى فقيه أو مفت ليأخذ بيدهم من ورطة لا مناص منها ، أو يسلون حامدين أفراداً وجماعات تحت سمع العلماء وبصرهم على نقيض هذه القواعد ، فيبرم الفقهاء والمفتون ، وتشور عجاجة الكلام بين الناس ، ويتراشق الكتاتيون والمدافعون حول أشياء قد تخرجهم عن الصواب أو قد تؤدي الى فتن لا تحمد مغبتها ، كما نشاهد في مصر وفي كثير من القرى في الأرياف ، وكما تحدثنا عن ذلك أضيائير لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ، وكان خاتمة المطاف في كثير من الأحيان أن لم يعد لكلام العلماء وزن ، وأفلت الأمر من يد رجال الشريعة ومكارهون ، وأهملت آراؤهم وهم آسفون . وشيء من التدبير والالانة في فهم كتاب الله وسنة رسوله كاف في أن ينير لنا الطريق في مجاهل هذه المشاكل . ومن قبلنا عرض الإمام العظيم غير مدافع ابن تيمية لمشاكل العقود وأنواع التصرفات ، وبسط قواعدها بسطاً وافياً في الجزء الثالث من فتاواه ، وحيداً لو قرأ المعنيون بالشريعة عندنا هذه القواعد الجليلة وعملوا على ضوءها .

والتشريع في مصر — في الأحوال الشخصية من سنة ١٩٢٠ الى الآن — أكرم شاهد على ما تقول . وإن الأمر في المعاملات وفي العقود المدنية لو كان موكولاً أمر تدبيره لرجال الشريعة وطلب اليهم أن يضعوا قانوناً على غرار قانون الأحوال الشخصية وتمسكوا بحرفية النصوص رأوا ذلك الصنت الذي رأوه عند وضع قانون الأحوال الشخصية واضطروا أن يتزولوا كارهين على حكم الحياة وما جد فيها ليجذبوا الناس الى الفقه الاسلامي ويرضوا تلك النوازع والمواقف التي ظهرت عوارضها على لسان كثير من الناس حتى من لا يمتحنون

إلا بصلة بعيدة للفقهاء الاسلامي ، يدل أن يصرفهم عنه ، ويدل أن يصوروا الشريعة كأنها جامدا ميتا في زاوية من زوايا الأرض في كلية الشريعة في الجامع الأزهر ، فيحاول غيرهم أن يخرجهم للنور ليستمتع بالحياة كاملا ، وقد أصبحوا كما يقول ابن ماطر :

يُزهدني في الفقه أني لا أرى يسائل عنه غير صنفين في الوري
فزوجان راما رجعة بعد بنة وذئبان راما جيفة فتعشرا

أليس ما شكاه ابن ماطر هو ما نشكو منه اليوم ؟ والذي يقضي منه المعجب أنك تحسّ بذلك الألم كما خلوت إلى واحد من جلة الشيوخ في الأزهر وتجد منه تمام الاستعداد لمؤنتك ومسائرته ، فإذا رجوت إليه أن يملن هذا على الملأ وأن يعمل جاهدا على وفقه ، وقفت — كما يقولون — ظروف الحياة وملابساتها !

الخير كل الخير أن نرجع للتشريع النقي الطاهر المبارك الذي تركه لنا سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، وللحنيفية البيضاء ، وليلها كنهارها ، القائم على كتاب الله وسنة رسوله دون محاولة أو دوران ، ودون قصر للنصوص على ما يراه أن تقصر عليه لترضى القواعد التي قال أو يقول بها بعض الفقهاء مما لا يتردد بعض الناس في وصفه بأنه عن الدين بمعزل . وارجع الى كتاب جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحله ، لابن عبد البر ، لتري المعجب من أقوال الفقهاء بعضهم في بعض ونجربهم في كثير مما قالوا .

والخير كل الخير في أن نفهم أن ما وصل إلينا على أنه فقه قد مرّ بأدوار تاريخية صبغته بالصبغة التي كانت تناسب البيئة ، وبأعراف قد زلت الأحكام الفقهية على ضوءها قد تخالف أعرافنا اليوم التي اضطر الفقهاء أن يصرفوا بها وأن يتزولا النصوص على ضوءها أيضا ، وأن يفصلوا أنواع هذه الأعراف ومقدار مسائرتها للنصوص ، كما فعل ابن ماطر في رسالته نشر العرف .

وهذا الامام أبو يوسف لم يتردد في تجويز اعتبار البئر وزنياً في عصره مع النص على كيليته ، ولم يكن أبو يوسف متجنباً بذلك على النص وإنما فهم حلة التشريع في النص فقال بما قال على فهم حق للشريعة وروحها .

هذه كلمة عجلى جعلتها بين يدى الكلمة التى تكرمت بطلبها مجلة الازهر عن تطور التشريع الاسلامى الذى سنحاول الكلام عليه تباعا ، راجين أن يكون فيه وفى المجلة فى ثوبها الجديد المبارك ، إن شاء الله ، ما ترجو من تقع وفائدة .



التشريع الاسلامى

جاء الرسول عليه السلام الى العرب كما جاء الى غيرهم من الامم ؛ وقد واجه أول ما واجه ، العرب فى مكة وبقايا من أهل الكتاب كانوا فى مكة طريق القوافل ، ومركز المصارف المالية للتجارات بين الشام واليمن .

ولكن الآيات فى مكة فى مستهل الدعوة الاسلامية كانت معنية بالامور المتعلقة بالدعوة الى الله وتوحيده وثل سلطان الشرك والوثنية بين هذه الامم . وعاش الرسول عليه الصلاة والسلام ما عاش فى مكة ودعوته تسير هذه الأغراض ، حتى إذا اتجه الى المدينة تغير الموقف وأصبح الاسلام أمام قوة من العرب ومن ظاهرها من أهل الكتاب يجب أن يحسب حسابها ، وأن تمد لها أسلحة غير الأسلحة الأولى ، وأن يبني ذلك النظام على وجه يستطيع أن يصمد لهذه العواصف الغربية ، فانجبت التشريعات انجهاها مدنيا سياسيا يناسب ذلك التكوين الجديد .

وليس ثمة شك فى أن العرب كان لهم بعض المعرفة بشئ مما نسميه نحن فقها ، سواء أكان ذلك مشتقا من نظام الحياة البدوية وألوان المعاملات القبلية ، أم بقية من تشريعات سابقة اتصل بها العرب فى عصور متفاوتة . والعرب لم يكونوا بمعزل عن العالم كما يظن بعض الناس ؛ وفى جزيرة العرب سارت قوافل وصرت تجارات ، وكان فى مكة وخيبر نشاط تجارى يهودى لا يظن معه أن اليهود أهلوا الدعوة الى التوراة وما فيها من أحكام قد تلس بعضها مقرا فى التشريع الاسلامى وفى تاريخ العرب فى الجاهلية . وفى جزيرة العرب اصطدمت مدنيات ، وفيها تمارعت بيزنطة وفارس ، واصطرعا اصطراما كانت خاتمة مطافه حادثة الأخذود وقصة الفيل ، حتى ذهب بعض المؤرخين الى أن تقسيم العرب الى عدنانية وقحطانية لم يكن كيمنى فى الواقع أكثر من

تقسيمهم الى فريقين - فريق يشايح الفرس في الجنوب الشرقى ، وفريق يشايح
بيزنطة في الجنوب الغربى وفى الشمال .

طبيعى إذاً أن يكون للعرب من البيئـة ومن الوسط شىء من القانون .
وفى التشريع الاسلامى آثار مما كان لهم ، وأقره الاسلام ، كسألة القسامة التى
كانت فى الجاهلية فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقضى بها ، كما حدثت
بذلك أصحاب السفن ، وكوضع الدية على العاقلة فى الخطأ ؛ كما كان لهم شىء من
المبادات كنكاح الحج والنكاح والطلاق ، وشىء من النذور التى عهد القرآن
الى إلغائها والتفعية عليها . ولكن ذلك (مع القسام به) لا يصح أن يسمى
قانوناً أو فقها على النحو المعروف ؛ فإن ظروف الحياة من أمة العرب وجهلهم
لم تكن لتسمح لشىء من العلوم أن ينمو على وجه كامل ، خصوصاً أن الحياة
كانت تقوم عندهم على أساس العصبية لا على أساس الأمة والدولة وحفظ
كيانها ، ولا يمكن أن ينمو قانون إلا على ضوئـه .

فلما جاء الاسلام أراد — كما قلنا — أن يسيطر على حياة المسلمين خاصة
وعامة ، وأن يجعلها جميعها على وفق ما شرع ، على تفاوت فى تلك السيطرة من
ناحية المظاهر التى تلبس الأفعال ثوبها ، كما سنعرض له فيما بعد ، فعرض
للمصالح الاجتماعية من نظام الأسرة ونظام الدولة مالياً وسياسياً ؛ وعرض
للآداب الفردية حتى دخل مع الرجل الى بيئته ليؤدبه ويهذبـه ؛ وعرض للحريات
الشخصية فبينها وبين أنها مكفولة ، لا يعتمدى أحد على أحد فيها إلا بحق الله ؛
وعرض للمعاملات وللعقود وطرق الالتزامات ، إلى غير ذلك مما انقرد به
الاسلام ؛ وأصبح التفقه عن هذا الطريق نظاماً عاماً شاملاً لكل ما يعرف
الآن باسم القوانين العامة والخاصة والإدارية وغيرها . ولعل السر فى هذا ،
الظاهرة التى انقرد بها الاسلام وهى بساطته ومحاولته لإرضاء العواطف البشرية
بالقدر الذى لا يضر الفرد ولا يعوق بسير المجتمع ، وبساطة طرق التشريع .
فارسول هو المبين ، وجميع ما صدر منه من قول أو فعل أو تقرير فهو تشريع .
وهذه البساطة هى التى سهلت وضع الأساس لهذه الثروة العظيمة الضخمة ،

واستكمال أهم عناصرها في سنوات لا تتجاوز العشر عدداً ، بينما تطلب غيرها من القوانين عشرات السنين والقرون ليكمل فقها ، وينصح قانونا .

بذلك رسم الإسلام المثل العليا للمسلمين والدولة الإسلامية على نحو يخالف ما عرفه العرب من مثل عليا ، تسداها ولحمتها العصبية وحاجة الفرد ؛ وأصبح المسلمون أمة متكافلة متضامنة ، بدأ على من سوام ، ويسمى بذمتهم أدناهم ؛ وأصبح الخطاب موجهاً للجماعة لأنها النواة ، وأهل الفرد كفرد ، لأن حياته مشتقة من حياة الجماعة . ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » ما خلاصته : إن هناك أمانة بين العبد وربّه ، وأمانة بين الإنسان ونفسه ، وأمانة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، والإنسان مكلف بأداء جميع الأمانات والقيام عليها وحياطتها .

وهذه العبارة ترسم لنا فكرة واضحة عن سر التكاليف الإسلامية ، ونبل الغاية التي تهدف إليها .

كانت مصادر التشريع في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام القرآن والسنة ، وعلى ضوءها جاءت كل الثروة الإسلامية الفقهية ؛ فالاجماع وأخواته من المصادر التي تختلف باختلاف المذاهب لم تحدث إلا بعد وفاة الرسول ، ومرجعها في الواقع (كما يقول علماء الأصول) إلى القرآن ، فهو في الحقيقة المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي .

ولنا بحاجة للإقاضة في الكلام عن هذه المصادر وتاريخها وطرق الاستفادة منها ، والخلاف في كل ذلك بين الفقهاء المجتهدين ، فعمل ذلك كتب الأصول وتاريخ التشريع الإسلامي ، وما نحن بسبيل منه الآن هو تكوين فكرة عن التطور الذي لحق الإسلام في شتى عصوره .

والرسول عليه السلام كان في حياته المرجع الأول في كل شيء من الأشياء التي تحتاج إلى تشريع أو حكم ، سواء أكان ذلك بنص أو حى إليه أم باجتهاد منه ، على النحو الذي تقرر في الأصول في اجتهاده صلى الله عليه وسلم . وما كان لاحد أن يصدر حكماً في شيء ويعتبر نافذاً إلا إذا وافقت فيه شروط التقرير منه عليه السلام بإجازة قولية أو سكوتية . فالفقه في عهده

صلى الله عليه وسلم كان محدودا في مرجعه ، محدودا في المصدر الذي صدر عنه ، لا يستطيع واحد من المسلمين رد شيء أو المناقشة في شيء مما جاء من هذا المصدر .

ويهمنا في هذه المناسبة أن يفهم الناس التصرفات التي صدرت منه صلى الله عليه وسلم ؛ فقد يكون في فهمها نوع من الإرشاد للطريق الذي يجب أن يسلكه الناس في التشريع ليدعوا التزموا الذي ابتلى به كثير من الناس . واليك عبارة للقرافي ذكرها في تصرفاته صلى الله عليه وسلم ، قال ما خلاصته :

« وتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم في التشريع كانت دائرة بين الرسالة والفتيا والقضاء والإمامة ؛ وهو في الرسالة مبلغ عن الله تعالى ؛ كما أنه في الفتيا ، وهي إخباره عن الله بما يحبه من الأدلة من حكمه تعالى ، مبلغ وناقل أيضا ؛ وذلك مثل إبلاغ الصلاة وإقامة المناسك ونحوها . وأما تصرفه بالقضاء والحكم فهو مغاير للفتيا والرسالة من حيث إنها تبليغ محض واتباع صرف . أما الحكم والقضاء فهو إنشاء وإلزام من قبله صلى الله عليه وسلم بحسب ما نتج من الأسباب والحجج ؛ ولذلك قال : « إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، إنما أقتطع له قطعة من النار » . فهو في هذا المقام منشئ ، وذلك مثل إلزام أداء الديون وتقد الأمان وفسخ الانكحة . وأما تصرفه بالإمامة فهو وصف زائد على ذلك ، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة ، وضبط معاهد المصالح ودرء المفاسد وقع الجناة وقتل الطغاة ، وتوطئ العباد في البلاد ، إلى غير ذلك ، وهذا ليس داخلا في الفتيا والرسالة ، لتحقيق ذلك بالإخبار عن الله ، وهذا لا يستلزم تفويض السياسة العامة ؛ فكم من رسل بعثوا ولم يطلب منهم النظر في المصالح العامة ، كما أنه ليس داخلا في الحكم لتحقيقه بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة والتنفيذ الذي هو أمر زائد عن الحكم مبين له من حيث هو حكم . وآثار هذه الحقائق في الشريعة مختلفة ؛ فافعله عليه السلام بطريق الإمامة لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بأذن الإمام ؛ وما فعله بطريق الحكم لا يجوز لأحد أن يقدم

عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الخاص . وأما تصرفه بالرسالة فذلك شرع يتقرر على الناس الى يوم الدين ، فيجب اتباع كل حكم مما بلغه الرسول عن ربه عند قيام سببه من غير اعتبار حكم حاكم . ولهذا النظر أثره في اختلاف الفقهاء في بعض المسائل ؛ فن ذلك قوله عليه السلام : « من أحب أرضا ميتة فهي له » فقال أبو حنيفة : هذا منه تصرف بالامامة ، فلا يجوز لأحد أن يحمي أرضا إلا بإذن الامام لأن فيه تخليكا ، فأشبهه الاقطاع ، وهو موقوف على إذن الامام فكذلك الاحياء . وقال مالك والشافعي : هو تصرف بالفتيا لأنه الغالب في تصرفات النبي فيحصل عليه تغليبا لغالب ، فلا يتوقف على إذن الامام لأنه فتيا بالاباحة كالاختطاب والاحتشاش بجامع تحصيل الاملاك بالاسباب الفعلية . إلى آخر ما ذكره القرافي من الفصل المجتمع الذي عقده لهذه المسألة في كتابيه « الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام ونصرفات القاضي والامام » و « القروق (الفرق الثالث والثلاثون) » .

فأصول الفقه على هذا النحو قد اكتملت في العصر النبوي على الانحاء التي عرض لها القرافي ، والتي يجب أن تعتبر دستورا عند النظر إلى تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبناء الاحكام على ضوئها ، وما كان لأحد أن يزيد بعد ذلك حكما إلا على وفق هذه القواعد التي قررت في عهده صلى الله عليه وسلم ، والتي اتخذت مقياسا لتشريع الاحكام كلها حزب المسلمين أمر من أمور الاحكام التي تحتاج إلى تشريع « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعثهم الشيطان إلا قليلا » . الحديث موصول .

الاسلام وحرية البحث

لقضية الاستاذ الشيخ عبد المتعال الصعدي
المدرس بكلية اللغة العربية

بسم الله تعالى الرسل ليدهوا الناس إلى الايمان به ، وقد دهوا الناس إلى
الايمان بطريقين :

أولها : طريق المعجزات المخارقة للمادة ، لأنها تدل على وجود إله قادر
تخضع له نواميس الكون ، وتسير على وفق قدرته ومشيته ؛ فتارة تأخذهم
إلى الايمان به أخذاً ، وتهرم بما فيها من خوارق العادات ، وعجائب القدرة
الإلهية ؛ وتارة يمارون فيها ، وينسبون لها العودة والسحر ، فيأخذهم
الله بمنادهم ، ويهلكهم بتأديبهم في كفرهم .

وثانيسا : طريق البحث والنظر ، وهو الذي أشار إليه القرآن الكريم في الآية
١٦٤ من سورة البقرة : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار والملك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من
ماء فأحياه الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » .

وفي قوله تعالى في الآية ١٩٠ من سورة آل عمران : « إن في خلق
السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآولي الألباب » .

وفي قوله تعالى في الآية ٤ من سورة الرعد : « وفي الأرض قطع
متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء
واحد وتفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك آيات لقوم يعقلون » .

وفي قوله تعالى في الآيات ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ من سورة الفاشية :
« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال
كيف نُصبت ، وإلى الأرض كيف سُطحت » .

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تبحث على النظر في ملكوت السموات والأرض ، ليؤدي الى الإيمان بالله عن طريق الاقتناع العقلي ، ويصل الإيمان فيه الى القلب بطريق البحث والنظر ، فلا يأخذه الناس فيه بما يأخذهم به في الطريق الأول ، بل يعلمهم فيه حتى يحبب إيمانهم عن اقتناع ، وتطمئن قلوبهم به بعد إيمان البحث ، وتقلب وجوه النظر .

وهذا الطريق هو الذي سلكه إبراهيم عليه السلام في الإيمان بالله تعالى كما بينه القرآن الكريم في الآيات : ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من سورة الأنعام : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربى لأكون من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون . إني وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » .

فهذا استدلال بطريق النظر على وجود الله تعالى ووحدانيته ؛ وقد جاء قوله تعالى « فلما أفل قال لا أحب الآفلين » على هيئة الشكل الأول من القياس الاقتتراني الخلى ، وقد حذف مقدمته الأولى اكتفاء عنها بلازم الثانية « لا أحب الآفلين » . وقد نوه الله تعالى بشأن هذا الطريق الذى سلكه إبراهيم عليه السلام ، ورفع به شأنه على قومه وعلى سائر الأنبياء قبله ، وجعله خليلاً واسطى ذريته على غيرهم ، فلم يثبت الإيمان به فى أحد من الأمم كما ثبت فيهم ، لأن الإيمان الذى يحدث بطريق البحث والنظر يسكون أرفع شأناً ، وأثبت أركاناً ، وأقوى يقيناً ، فقال تعالى بعد ذلك فى الآيات : ٨٢ إلى ٩٠ من سورة الأنعام : « وتلك حجتنا آتيناهم إبراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء ، إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب ، كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ، ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، كل من الصالحين . وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ، وكلا فصلنا على العالمين . ومن آباؤهم وذرياتهم

وإخوانهم، واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ، ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ، فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فيبدهم اقتدر ، قل لا أسألكم عليه أجرا ، إن هو إلا ذكرى للعالمين .

ومن ينظر في هذه الآيات يجد أن الله بعد أن نوه بتلك الحجة التي آتاها إبراهيم ، أمر نبيه محمداً أن يتخذها طريقاً له ، فبذلك في الإيمان طريق النظر الذي سلكه إبراهيم ، ويأمر أتباعه بأن يتخذوه طريقاً لهم ، لأنه الطريق الذي هدى إليه العلم ، وجاءت به الحكمة المقتبسة من الوحي ، فمن سلكه كان من العلماء الصالحين ، واندرج في سلك الحكماء الناصحين ، وازداد بعلومه يقيناً ، واستمد من حكمته معرفة ونوراً ، ولا يكون شأنه في ذلك كشأن من يؤمن لا عن علم ، ولكن عن طريق المعجزة الحسية ، فإن الإيمان بها يستوى فيه العالم والجاهل ، ولا يثبت على الشكوك والالوهام التي تقوم بالنفس بعد انقطاع المعجزة .

ولهذا لم يرض الله للمسلمين أن يجعل إيمانهم عن طريق الآيات والمعجزات فلم يأتهم بخوارق العادات كما أتى من قبلهم من الأمم ، ولم يجب المشركين إلى ما كانوا يقرحونه من الآيات ، ويطلبونه من المعجزات ، بل كان يؤنبهم على طلبها ، وبين لهم أن أغلب الأمم قبلهم كان يكذب بها ، فلا تؤدي بهم إلى الإيمان ، وإنما تكون سبباً في عذابهم وهلاكهم ، كما قال تعالى في الآية ٥٩ من سورة الإسراء : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ، وآتيناهم الناقة مبصرة فظلموا بها ، وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » .

وكما قال تعالى في الآية ٧ من سورة الرعد : « ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه ، إنما أنت منذر ولكل قوم هاد » ، وفي الآية ٢٧ من هذه السورة : « ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه ، قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب » .

على أن الرسل السابقين كانوا يسلكون في الدعوة إلى الايمان بالله طريق النظر قبل أن يسلكوا إليه طريق المعجزات ، فلا يأتون أقوامهم بها إلا بعد أن يأخذوهم بالأدلة النظرية ، ويقيموا لهم البراهين على وجود الله تعالى ، فإذا لم يفد ذلك معهم ، وتعادوا في التكذيب بعد أن تقوم الحجة عليهم ، أقام بتلك المعجزات ، وأرسل إليهم تلك الآيات .

وهذا كما في قصة موسى عليه السلام مع فرعون ، فإن الله تعالى لما أرسله إليه هو وأخوه هارون لم يبدأه بالمعجزات التي أرسله بها ، بل سلك إليه أولاً طريق النظر ، ودعاه إلى الايمان بالدليل ، كما يدعو غيره من آحاد الناس ، ممن لم يؤيد بالوحي والمعجزات ، فقد ذكر الله تعالى في الآية ٤٩ من سورة طه أنه أن فرعون سأل موسى عن ربه : « قال فربكم يا موسى ؟ » فأجابه عن ذلك في الآيات بعدها بذكر الأدلة التي تثبت وجوده ، فقال : « قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . قال فما بال القرون الأولى ؟ قال علمها عند ربى في كتاب ، لا يضل ربى ولا ينسى . الذى جعل لكم الأرض مهدياً ، وسلك لكم فيها سبلاً ، وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى . كلوا وارتعوا أنعامكم ، إن في ذلك لآيات لأولى البصائر . فلما كذب وعاند بعد قيام هذه الأدلة أخذهم بمعجزة العصا وغيرها من المعجزات التي أرسل بها .

ومن هذا كله يتبين أن الايمان بطريق النظر هو الأصل ، وأن الرسل لم يمدلوا عنه إلى الايمان عن طريق المعجزة إلا بعد أن تمادى من يدعوتهم في الجحود ، وحال بينهم وبين الايمان بالدليل فرط جهلهم وعنادهم ، وأنهم كانوا من الجبابرة العتاة الذين لا يؤمنون إلا بالقوة المخارقة ، والقدرة التي تعجز أمامها قدرتهم ، فإذا لم يؤمنوا بعد ذلك حق عليهم عذاب الدنيا والآخرة ، كما حكى الله تعالى عن نوح وقومه في سورة نوح : « قال رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً ، فلم يزدكم دعائي إلا فراراً . وإني كلما دعوتهم لتخفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً . ثم إني دعوتهم جهاراً . ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً . فقلت استغفروا ربكم إنه كان

غفاراً . يرسل السماء عليكم مدراراً . ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكل أنهاراً . ما لكم لا ترجون لله وقاراً ، وقد خلقكم أطواراً . ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً ، وجعل القمر فيهن نورا ، وجعل الشمس سراجاً . والله أنبتكم من الأرض نباتاً ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً . والله جعل لكم الأرض بساطاً ، لتسلكوا منها سبلاً رجاها . قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خساراً ، ومكروا مكراً كئيباً . وقالوا لا تدرن آلهتكم ولا تدرن وداً ولا سواها ولا يفوت ويعتوق ونسراً ، وقد أضلوا كثيراً ، ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً . مما خطيئتهم أغبرقوا فأدحلوهم ، فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً .

وقد أطلق الله تعالى لعباده حرية البحث حين اختار لهم أن يؤمنوا به من طريقه ، فلم يؤاخذهم بما يقعون فيه من الخطأ ، لأن الباحث عن الحقيقة قد يضل قبل أن يصل إليها ، وقد يستريح شكوكه وأوهامه تحجبه حيناً عنها ، فلا يصل إليها إلا بعد جهاد وعناء ، وإلا بعد أن يتغلب على تلك الشكوك والأوهام ، فإذا وصل إليها بعد ذلك أعطاه الله عليها أجرين : أجر الوصول إليها ، وأجر ما عاينه في البحث عنها ، وإذا مات وهو يبحث عنها لم يضع عليه أجر بحثه ، بل يأخذه بالعفو والصفح ، ويشفع له عنده ما قام به من بحث .

وهذا إبراهيم قد أخطأ ثلاث مرات في طريق الوصول : أخطأ في المرة الأولى حين جن عليه الليل ورأى كوكباً فقال هذا ربي ، وأخطأ في المرة الثانية حين رأى القمر بازغاً فقال هذا ربي ، وأخطأ في المرة الثالثة حين رأى الشمس بازغة فقال هذا ربي هذا أكبر ، فلم يؤاخذ الله بذلك بعد أن وصل إلى الإيمان به ، لأن الخطأ من طبيعة الإنسان ، وقد ركب عقله على أن يصيب ويخطئ ، فلا يجوز في عدل الله أن يؤاخذ على ما يقع فيه من خطأ ، بل لم يمنع ذلك الخطأ المتكرر من التنويه بمسلك إبراهيم في الاستدلال ، لأن من الخطأ ما لا يعاب ، وكثيراً ما يكون الخطأ طريق الصواب ، ويكون الشك طريق اليقين .

ولم يفرق الإسلام في إطلاق حرية البحث بين أصول الدين وفروعه ، وقد بلغ من فتحه الباب في ذلك على مصراعيه أن الله تعالى سمح لبعض أنبيائه وأصفيائه أن يسأله في أخطر مسائل الدين ، وأشدّها دخولا في باب الاعتقاد ؛ ومن هذا ما ورد في الآية ٢٦٠ من سورة البقرة « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ، قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سمياً ، واعلم أن الله عزيز حكيم » .

فقد سمح الله تعالى لإبراهيم عليه السلام في ذلك أن يسأله في مسألة البحث ، وهي من أهم مسائل الاعتقاد ، ليزداد فيها اطمئناناً ، ويقوى بها إيماناً ، فلا يتطرق إليه فيها شك ، ولا يحوم حوله فيها شبهة ؛ ولا حرج في طلب زيادة الإيمان وإن كان في مثل تلك المسألة من أصول الدين .

ومن ذلك أيضاً ما ورد في الآيات : ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ من سورة المائدة : « إذ قال الخواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين . قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقنا ونكون عليها من الشاهدين . قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين . قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعدئذ منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين » .

فقد جاء في هذه الآيات أن الخواريين سألوا عيسى عليه السلام « هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » وقد كانوا أصفياء عيسى ورسله ، وهذا السؤال في صفة القدرة وهي من أهم مسائل العقائد ، ولكنهم أرادوا معجزة يزداد بها اطمئنانهم ، ويتضاعف بها يقينهم ، فأجابهم الله تعالى إلى ما طلبوا ، لأنه أطلق لعباده حرية البحث عن الحقيقة ، وخلق الإنسان وفق طبيعته من النقص ما يجعله يتفاوت في الإيمان قوة وضعفاً ، فلم يشأ مع هذا أن يضيق عليه إذا أراد أن يزداد يقيناً ، ولم ير حرجاً ألا يقنع بما عنده من إيمان ، وأن يسأله ما يطمئن به على إيمانه .

ولكن الله تعالى مع هذا لم يقبل أن يسمع لقوم آخرين ما عندهم من شبه أو شكوك ، بل غضب عليهم ولعنهم وطردهم من رحمته ، ولم يجبههم عن شبههم كما أجاب من أراد أن يزداد الطمئنانا ؛ وهذا كما فعل مع إبليس حين أمره بالسجود لآدم فأبى لأنه يرى أنه أعلى منه ، فقال في الآيات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ من سورة الاعراف : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين . قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ؟ قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها ، فأخرج إناك من الصاغرين » .

فقد أخطأ إبليس في عميانه أمر الله تعالى ، ثم أصر على خطئه واعتمد فيه على تلك الشبهة التي ذكرها ، والمصر على خطئه معاند لا يعذر في خطئه ، وكان عليه أن يجيب أمر الله تعالى أولا ، ثم يورد ما عنده من شبهة ليزيل ما في نفسه من ذلك الأمر ، ولكنه لم يفعل ذلك ووقف من الله موقف المستعرض المعاند ، ومن يقف هذا الموقف من الله تعالى لا يكون طالب حقيقة ، فلا يعذر في موقفه ، ولا يعذر في خطئه ، وإنما يعذر من طلب الحقيقة فأخطأ في طريقه إليها ، لما عنده من حسن القصد ، وحسن القصد مما يقبل به العذر ؟

كرامة العلم

دخل رجل على عبد الملك بن مروان ، وكان لا يسأله عن شيء إلا وجد عنده منه علما ، فقال له أمير المؤمنين : أتى لك هذا ؟

فقال الرجل : لم أمتنع قط يا أمير المؤمنين علما أفيدته ، ولم أحتقر علما أستفيده ، وكنت إذا لقيت الرجل أخذت منه وأعطيته .

وقال حكيم : لو أن أهل العلم صانوا علمهم لسادوا أهل الدنيا ، لكنهم وضعوه في غير موضعه فقصّر في حقهم أهل الدنيا .

الاصلاح بين الناس

عن أم كلثوم بنت عُقبة بن أبي مُعَيْط رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ليس الكذاب الذى يصلح بين الناس فيُسْتَمَى خيرا أو يقولُ خيرا » . قالت : ولم أسمع به يَرْخُصُ فى شيء مما يقوله الناس إلا فى ثلاث : يعنى الحرب ، والاصلاح بين الناس ، وحديث الرجل امرأته ، وحديث المرأة زوجها . رواه الشيخان (١)

المفردات

نَمَى الحديثَ يَنْمِيهِ (بالتخفيف) بلغه على وجه الاصلاح والخير ؛ ونَمَاهُ يَنْمِيهِ ، وكذلك نَمَتْهُ يَنْمِيهِ وَيَنْمِيهِ (بالتشديد فيهما) : بلغه على وجه الإفساد والشر . وأولئك من الراوى فى أى المقطعين قال النبى صلى الله عليه وسلم ، وهى تدل كما قلنا فى أمثالها على العناية والضبط ، ونحمرى ألفاظه صلوات الله وسلامه عليه ؛ وفى هذا أبلغ رد على من يزعم أن الأحاديث المروية بالفاظها قليلة معدودة .

المعنى

أمرٌ عظيم الشأن ، جليل الخطر ، أعظمه العرب فى الجاهلية ، ورفع النبى صلى الله عليه وسلم مكانه فى الاسلام : ذلك هو الاصلاح بين الناس .
طبائع الناس متفاوتة ، ورغباتهم متضاربة ، وأهواؤهم شتى ؛ فلا جرم أنهم يتنازعون ويتقاتلون ما بقى على ظهر الأرض نقص منقوسة « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك » ، ولذلك خلقهم ،
وغنى عن البيان ما تنطق به الشواهد ، وما تكشف عنه الحوادث من آثار الخلاف فى الأسر والجاعات ، والأحزاب والأمم .

(١) إلا أن قولها : ولم أسمع به يَرْخُصُ الخ مما انفرد به مسلم فى إحدى روايات الحديث

إنه ليقع في الأسيرة الواحدة بين الزوجين أو الأخوين ، فيُظلم البيت ، وتقطع الأرحام ، وتشرذم الأطفال ، وتسوء الحال ؛ وإنه ليقع بين الجارين أو الشريكين أو الصاحبين ، فينصرم جبل المودة ، وتنقسم عروة المحبة ، ويغلى رِجل العداوة والبغضاء ؛ وكفى بذلك تغيصا للعيش ، واضطرابا في الحياة ؛ وإنه ليقع بين الحزبين أو البلدين ، فيكون الطعان واللعان ، والزور والبهتان ، حتى تتعطل المصالح وتقع الأمة في الهاوية !

وإن الخلاف ليكون - وما أسوأ ما يكون - بين الامتين أو القطرين ، فيسوء الجوار ، ويمدمدم الدمار ، وتشتعل نار الحرب التي نهلك الحرث والنسل ، وتأتى على الأخضر واليابس ، فلا تأتي أن تحصد شيئا طيبا أو طغلا باكيا !

وإذا كان الخلاف في أغلب أحيانه شرا لا بد منه ، وداء لا عيب عنده ، فمن رحمة الله بعباده وقد ابتلاه به - وله الحكمة البالغة - أن يرشدهم إلى دواء يطبه ، فيزيل سوره ، ويخفف وطأته ، إن لم يستأصل شأفته ويذهب به . وقد يُجرى الله على أيدي الآساة من المصلحين خيرا كثيرا ، وغنا كريما ، وآثارا حميدا .

من أجل ذلك ندب الله إلى الإصلاح ، وحض عليه في غير آية من كتابه ، حتى قضى بأنه لا خير في كثير من كلام الناس ونجوامهم « إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس » ورغب فيه النبي صلى الله عليه وسلم ، حتى جعله أفضل الصدقات ، وفضله على نوافل العبادات ؛ روى الطبراني ، عن عبد الله ابن عمرو رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الصدقة لإصلاح ذات البين » . وروى الترمذي وغيره عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة ؟ قالوا : بلى ، قال : إصلاح ذات البين ، فإن فساد ذات البين هي الحالقة ، لا أقول تحلق الشعر ، ولكن تحلق الدين » .

ومن أوضح الدلائل على خطر الإصلاح ، وجليل شأنه ، وعظيم عناية النبي صلى الله عليه وسلم به ، أن رخص في الكذب فيه ، مع أن الكذب

شعبة من شعب النفاق التي لا تجتمع هي والإيمان أبدا . والكذب في الإصلاح أن يبلغ المصلح كلاً من الخصمين ما لم يقله صاحبه ، قصداً إلى تأليف القلوب ، وتقريب المودة ، حتى يحل الوثام محل الخصام ، والوفاق محل الشقاق ؛ وذلك من أسمى المقاصد التي جاءت بها الشرائع ، والأديان ، وبنيت عليها سعادة بني الإنسان .

وموضع آخر رخص النبي صلى الله عليه وسلم في الكذب فيه ، وهو حديث الرجل زوجته ، وحديث المرأة زوجها : كأن يثنى كل منهما على صاحبه بما ليس فيه ، توطيذاً لعقدة الزواج والألفة ، وتوثيقاً لآصرة المحبة والمعاشرة . وموضع ثالث وهو الحرب ، والكذب فيها سلاح حاد ، يعرفه كل من المتحاربين ، ويستعمله للإيقاع بصاحبه والتسكيل به ، ما أمكنه الخداع وواتته الفرصة ، ورب كذبة أنقذت دولة وهوت بأخرى . و « الحرب خدعة » (١) .

وبعد ؛ فلا بد لهذا الترخيص الذي رخص النبي صلى الله عليه وسلم من حكمة سامية ؛ ولا بد لمن عرض لهذا الحديث — وهو حديث من لا ينطق عن الهوى — أن يحاول كشف القناع عنها ، ليكون من هدى نبيه ، صلوات الله وسلامه عليه ، على بصيرة .

لقد جاءت الشرائع والقوانين قاطبة بدم الكذب ، وامتداح الصدق ، مساوقة للفطرة ، وموافقة للعقل ؛ وأجمع الناس على ذلك قديماً وحديثاً ، حتى صدوا من أصدق القول وأحكمه ما قال ابن المقفع : رأس الذنوب الكذب ؛ هو يؤسسها ، وهو يتفقددها ويثبتها .

أما الإسلام فإنه لم يرفع من فضيلة كما رفع فضيلة الصدق ، ولم يثين من رذيلة ، كما ثان من رذيلة الكذب ؛ وحسبك ما جاء في حديث الصحيحين عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه « إن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر

(١) لفظ حديث رواه الشيخان عن أبي هريرة رضى الله عنه . ر « خدعة » مثلة الخاء ، وكهنة . قال في التاموس : وروى بهن جيباً .

يهدى إلى الجنة ، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً ؛ وإن الكذب يهدى إلى الفجور ، وإن الفجور يهدى إلى النار ، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً ، وما جاء في الموطأ عن صفوان بن سليم رضى الله عنه أنه « قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : أفيكون المؤمن جبانا ؟ قال نعم . قيل : أفيكون بخيلاً ؟ قال نعم . قيل : أفيكون كذاباً ؟ قال لا » . فإذا كان هذا بعض ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، في ذم الكذب والتحذير منه فكيف يرخس فيه في هذه المواطن الثلاثة ؟

لقد بُنى الاسلام على أسس ثابتة ، ومناهج محكمة ، تكفل لمن استمسك بها في جملتها وتفصيلها ، سعادة الآخرة والأولى ؛ ذلك بأنه لم يقف فيما أمر ونهى ، وأحل وحرم ، موقف التنطع والجود ، ولم يذهب مذهب السرف والمغالة ، وإنما سار مع المصلحة أتى كانت ، فبينما هو يرفع شأن الصدق إلى أن يجعله رأس الفضائل ، تراه يحرمه إذا أدى إلى ضرر أو فساد ، كما حرم الغيبة وجعل المغتاب آكل لحم أخيه ميتاً ، وحرم النميمة وأخبر بأنه « لا يدخل الجنة نمام » (١) وبينما هو يخفض شأن الكذب إلى أن يجعله رأس الرذائل ، تراه يحله بل يوجبها إذا أدى إلى حقن دم مصون أو حفظ حق واجب ؛ فإذا اختنى امرؤ من ظالم يريد قتله أو أخذه ماله وسأل إنساناً عنه وجب على المستول أن يكذب في إخفائه ، وكذا لو كان عنده ودعة وأراد الظالم أن يقتصبها وجب الكذب في إخفائها ، ولو حلف في سبيل ذلك ، إعظاماً للدماء وصوناً للعقود ؛ فالكذب حرام إلا لضرورة ملحة أو رخصة مسوغة . ومن قواعد الشريعة أن الضرورات تبيح المحظورات .

غير أن الاسلام لم يدمع للناس أن يقدروا المصلحة ويحددوا الضرورة ، وإنما تولى هو تحديدها ، ونص على مواضعها ، لئلا يترك مجال التأويل فيسيحها تتلاعب به الأهواء والشهوات .

(١) لفظ حديث أخرجه الشيخان من حذيفة رضى الله عنه . وكفى به تهديداً قتيماً ودليلاً على مقت السماية .

ولا يرتاب أحد بمد الذي قدمنا من آثار الخصام ، أن الكذب في سبيل الوثام والسلام حسن محمود ، بل هو خير من الصدق حينئذ ، ومن المعروف أن للوسائل حكم الغايات .

أما الكذب بين الزوجين في تقارض الود ، وتبادل المحبة ، لا فيما يسقط حقاً ، أو يفضى إلى باطل ، فهو من وسائل السعادة الزوجية التي توصى بها الأديان ، ولا سيما دين السلام ، ثم هو في مجلته يرجع إلى الإصلاح ، وإن شئت فقل هو وقاية للزوجين من الشقاق ومساوى الأخلاق . والوقاية خير من العلاج . وأما الكذب في الحرب فهو في حقيقة الأمر ليس كذباً ، لأن حال المتحاربين تنادى بالصدق ، يصدق أحدهما صاحبه وإن كان صادقاً ، وبأن يأخذ حذره منه ما استطاع .

على أنه يجمل بمن تحلى بفضيلة الصدق ألا يألو جهداً في التحرر من الكذب المرخص فيه ، بالتعريض والتورية (١) ، صوغاً لسانه عن الكذب الصراح . ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن خليله إبراهيم عليه السلام ، إذ قال لقومه : « إني سقيم » حين أراد أن يتخلف عنهم ليحطم أصنامهم ، فظنوه مريضاً فتركوه ، وما به إلا مرض الغيظ من أصنامهم التي اعتزم تحطيمها . ومن ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه وقد مثل عن رفيقه وهو مهاجر مع النبي صلى الله عليه وسلم : من ذا ؟ فقال هاجر يهتدي السبيل .

ألا إن الإصلاح بين الناس خصلة من خصال الشرف والمروءة ، وخلة من خلال الفضل والنبيل ، وجزء من شرائع الأنبياء والمرسلين ، بل هو عماد دعوتهم ، وأساس رسالاتهم . وما أحوج هؤلاء البشر ، وقد اضطربت بينهم الممارك ، واشتعلت فيهم نيران الخصومة ، إلى من ينهج في إصلاحهم منهج النبیین ، ويستار فيهم سيرة الصادقين المخلصين ! « وما ذلك على الله بعزيز »

طه محمد الساكنت

المدرس بالأزهر

(١) بأن يكون الكلام منياف يريد أحدهما وهو صادق فيه ، ويفهم السامع الحق الآخر وهو غير ما يريد .

التفسير السيكولوجي

لعزلة الرسول قبل البعثة

للاستاذ اتيين دينيه الفرنسي

محمد والعرب — محمد والطبيعة — محمد والمستشرقون

ترجمها عن الفرنسية حضرة الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

كان القرشيون على استعداد لأن يمنحوا من لقموه بالأمين ، من مراتب الشرف ، ما تطمح اليه النفوس وما تعز به ؛ وأن يمكنوه من مركز اجتماعي سام ؛ غير أن نفسه ، وهي بمنزل عن العُجب والطمع ، كانت ترفض ، في ازدراء ، كل عرض من هذا النوع . لذلك كان تدخله المرضي فيما نفأ من خلاف بسبب وضع الحجر الأسود ، هو الحادثة الاجتماعية الوحيدة ، طيلة الخمسة عشر عاماً التي تلت زواجه .

بم كان يشغل محمد نفسه إذا ؟ لقد غرس الله في قلبه حب الوحدة ؛ ثم إنه كان شغوفاً بنضاء الله الواسع يسبح فيه ، فريداً ، أنى شاء .

ما سبب ميله هذا ؟ لاشك أن تلك الوحدة السكالحة التي تحيط بمكة كانت تحيي فيه ذكريات طفولته السعيدة ، في أثناء إقامته بالبادية . نعم ، غير أن روحه التي اصطفاها الله كانت تجد متعة أسمى وأروع ، في الهرب من الانحلال الأخلاقي والفضلال الديني اللذين سادا في العرب إذ ذاك .

حقيقة إن العرب وصلوا من الاعتداد بالنفس ، ومن النبيل والشجاعة والاستقلال إلى أعلى الدرجات ؛ وبلغ كرمهم إلى مرتبة هي من السمو بحيث لم يأت إلا لآخرين تخطيها ؛ وإن حائماً الطائي ليحضر أمير الكرماء بلامنازع .

حقيقة إن بلاغتهم وشعرهم لا يخشيان النخلف ، في مضمار السباق ، مما ينتجه أظلم الخطباء ، وفحول الشعراء العالميين . وما من شك في أن الشعر ، الذي كان يمكنهم من الإشادة بمظاهر البطولة وآيات السكرم ، ومن التغنى بنعيم الحب والاستغانة من جعيمه ، كان بالنسبة إلى هؤلاء القوم ، ذوى المواطن الملتببة ، شعيرة دينية تحيطها القداسة ، وتخدمها ، في انسجام ، أجل الأغاني نغمًا وموسيقى .

لقد كان سوق عكاظ مسرحًا لتبارى الشعراء ، يصفق فيه الناس ، متحمسين مأخوذين ، للفتنصر ، ثم تكتب قصيدته بحروف من ذهب ، وتعلق بالكعبة ؛ ولقد وصل إلينا من هذه القصائد سبع ، سميت بالمعلقات ، وهي تشرى ، في وضوح ، إلى أى حد من السمو وصلت العبقرية العربية في الشعر .

أجل ، ولكن بجانب هذه الصفات المزهرة ، الفطرية في العرب ، كم من من ضلال يرثى له ! لقد نسوا نسيانًا تامًا دين التوحيد ، الذى نشره فيهم جدم إبراهيم ، وإن كانوا قد استمروا في تقديس الكعبة التى بناها بيديه ، واتخذوا لله شركاء ، بزعمهم ، من أصنام تحظى ، مادة ، بتفضيلهم ؛ وكان لكل قبيلة بل ولكل أمرة صنم تؤثره مما عداها ، وأصبحت الكعبة مباءة لثلاثمائة وستين صنمًا ، من خشب أو من حجارة ، تعبد من دون الله .

أنصاب ، وأزلام ، وسكر ، واستعمال للسحر والرق . . . كل هذا كان يهوى بعقلية هؤلاء القوم الذين وهبهم الله استمداداً فطرياً رائعاً . لقد تركوا لأنفسهم الحبل على الغارب ، وأسرفوا في فهم الحرية ، فكان الرجل منهم يتزوج من النساء أكبر عدد يمكنه تغذيته ، وكان من تقاليدهم أن النساء تورث كايورث العقار ؛ فقد كان الابن بعد موت أبيه يتصل اتصالاً جنسياً بمن وورثهن من زوجات والده .

ذلك ، لاشك ، يشع مخجل ؛ بيد أن البشاعة قد بلغت أقصى مراتبها في واد البنات ؛ لقد تغالى العرب وأسرفوا في كل ما ينصل بالشرف ، وذهب بهم هذا الإصراف إلى تخيل احتمال أن يؤذى شرفهم بسبب سوء سلوك فتاة

أو بسبب اغتصابها؛ وجسم الخيال ذلك لبعض الآباء الذين فُسدت المغالاة طبائعهم، فنوهموا ثم ظنوا، وتخيلوا ثم خالوا وخافوا، ففضلوا القضاء على بناتهم منذ أن يتنفسن الحياة.

ولقد كان ميل العرب إلى التباهي، وحساسيتهم المرحمة فيما يتعلق بالكرامة، وكبرياؤهم، من أكبر العقبات التي تمنعهم من الخضوع للنظام؛ لذلك كان كل ارتباط، أو تقدم، أو تنظيم اجتماعي، مستحيل التحقق؛ وكان من الطبيعي أن تستمر الحرب فلا تنقطع، وأن يحل النار، الذي لا هوادة فيه ولا رحمة، محل التقاضي، فتسيل الدماء في كل بقاع الجزيرة العربية.

ذلك هو الضلال الذي أحزن محمدًا وأثرقه وجعله لا يستطيع الصبر على رؤيته؛ وهو ضلال ليس في طوقه إزالته، لأنه متأصل هيبق، ولأنه عام شامل؛ وهو جالب، لا محالة، على مواطنيه عقاب السماء الرهيب يعصف بهم كما يعصف بماء ونمود؛ ولهذا كان يلجأ إلى الأماكن الخالية من بني البشر، حتى لا يختلط بهم، وحتى يزيل من ذاكرته ما هم فيه من ضلال بشع أليم.



كان يستسلم إذن لرغبة قوية عنيفة تسيطر على نفسه وتتجه به نحو الوحدة والمعبادة، فيسير في الشعاب الرملية حسب منحنيات الوديان وتعاريفها، أو يصعد الجبال الصخرية ليجلس على قمتها ويترك بصره وخياله يضلان في الفضاء الجسذب القاحل الذي يبدأ عند قدميه ثم يسترسل ويسترسل حتى يجتني في لانهائية الأفق.

وسط هذا الفضاء الشاسع المؤثر، وهذا السكون الرهيب، وهذا الضوء المتألق، كان يجلس محمد ساكناً لا حراك به، تمر عليه الساعات تلو الساعات وهو غارق في تأمل وجداني هيبق صامت. أجل، لشدة ما كان يروعه ويملاً نفسه هيبة هذا المنظر الرائع المتغير الفريد لعناصر الأرض والسماء الخاضعة لقوة خفية مجهولة هي أقوى من أن تقهر، وأسمى من أن تعرف، وأعلى من أن تتصور؛ واحدة لا تعدد فيها، طالية، شاملة...

ها هي النلال والصغور، أمامه، تترين، في الصباح الباكر، بالخلل الوردية الشفافة، وها هي الشمس، ترسل أول أشعتها على الحمى المنثور هنا

وهناك فتصيرة جواهر تتلأأ ؛ ثم ها هي الشمس في كبد السماء ، جسارة طاغية ، ترسل بالأكفان البراقة فتفثرها على الأرض ؛ وها هي الأرض هامة ساكنة مستسلمة كجثة لا حياة فيها ؛ وها هي أمواج الذهب ترسلها الشمس على السكون عند غروبها ، في سخاء ، كأنها تريد أن توحى إليه بالأسف لمغربها ؛ ثم ها هو طوق القمر الباهر ، يشبه طوق الحمامة ، تنسجم فيه ألوان الطيف السبعة ، ويتألق في وسطه القمر الذي يزهو بما يصدر عنه من شرر يتحول الى الآلاف المؤلفة من النجوم والكواكب .

ها هي الأعمدة المختالة تتلهى الرمال ، عند هدوء الجو ، بأقامتها رانية نحو القبة الزرقاء ، حتى إذا ما ثارت الأماسير بعثت بالآثرية من بطون الوديان قاذفة بها في هجوم عنيف على الفيوم السوداء المقعقة بالبرق ؛ وها هي قوافل الغيم ، تشبه الخراف البيض ، تطاردها الرياح ، حتى تبعداها عن قم الجبال التي فوقها نشأت ، فتضطر الى الهجرة دون أن تسيل عبراتها على مسقط رأسها ؛ وها هي العواصف المظترة تنفجر شآئبها المظالة فتصب على الجبال العريضة أنهارا من المياه ، عنيفة جارفة ، لها دوى ولها زئير .

أمام هذه العناصر الهائلة العاتية التي لم تجرؤ قط ، رغم جبروتها ، على عدم الخضوع ، ولو شروى نقيير ، للقوانين التي تسيورها والتي فرضتها عليها القوة السامية العليا . . . لشد ما بدا لمحمد ضعف الانسانية وغرورها ؛ أجل ، وكم من سفيرة في أن تنق هذه الانسانية بالمحسوسات فيقدم لها السراب صورة براقية من موجات الآثير القائر ليشهد بها بذلك على غرورها المطلق !

كانت الخلوة ، لمحمد ، أعظم مرية ؛ فقد صفت قلبه من كل مشاغل هذا العالم ؛ ولذلك أطلقت عليها الآثار « صفاء الصفاء » . ونشرت روحه ، رويدا رويدا ، روح الصحراء التي لا تمجد ، فبصيرته بمظلة الله اللانهائية . وفي الصحراء انفصلت أسرار الطبيعة بأعماق قصه وغمرته في قوة حتى لقد أوشكت أن تخرج من فيه تلك الحقائق الخالدة التي اقترعت من كارلايل ، المفكر الانجليزى المشهور ، صيحة الإعجاب التي يقول فيها : « حقا إن أحاديث هذا الرجل قد صدرت مباشرة عن قلب الطبيعة ، ومن الطبيعي أن تجتذب أفئدة بنى البشر

فيستمعوا إليها ، ويجب أن يستمعوا إليها أكثر مما يستمعون إلى غيرها ؛ فكل ما عداها هباء إذا قورن بها ، (محمد البطل في صورة إنسان) .



حقا إنه لبدعني أن يرى بعض المستشرقين أن محمدا قد انتهر فرصة الخلوة هذه فرآى ورتب عمله المستقبل . بل لقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فوسوس بأن محمدا آلف في تلك الفترة القرآن كله . أحقا لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهي خال من أية خطة سابقة على وجوده ، مرسومة على نسق المناهج الإنسانية ، وأن كل سورة من سورته منفصلة عن غيرها وخاصة بمحادثة وقعت ، بعد الرسالة ، طيلة فترة تزيد على عشرين عاما ، وأنه كان من المستحيل على محمدا أن يتوقع ذلك ويقتبأ به ؟

ولكنهم في جهلهم بالعقلية العربية لم يجدوا غير ذلك تعليلا لهذا التحدث الطويل .

سبحانك ربى ! إنهم لو أتيتهم لهم الإقامة ، وسط البدو ، في الصحراء ، فترة تكفى لأن يفهموا حالة التأمل التي يقضى فيها هؤلاء البدو ، جاثين على قبة أكمة ، تاركين نظرم يضل في فضاء الله الواسع ، لعرفوا أنها ليست هي حالة البلادة والبلاهة التي يصفها بعض السائحين الذين يغلب عليهم طابع التسلية أكثر من طابع الدقة في الملاحظة ؛ ولو أتيتهم لهم ، على الأخص ، أن يتذوقوا بأنفسهم سحر هذا الوجد الذي لا يوصف والذي لا يثيره حقا إلا لانهائية الصحراء ؛ وأن يشاهدوا الفوائد الروحية الرائعة التي يكتسبها الإنسان من ذلك ... لو أتيتهم لهم كل هذا لما وقعوا في ذلك الضلال المبين .

إن هذا التأمل ليس إلا بوتقة تصهر فيها العواطف والأفكار الناشئة لتخرج منها مطهرة صافية ؛ إنه مصنع تكتيل القوى الروحية رغم أنها خفية وأنها لا شعورية ؛ هذه القوى الكامنة التي تتشكل بالمراقبة والتأمل تمكث مستترة مجهولة حتى من هؤلاء الذين تنطوى عليها جوانحهم ؛ وما مثلها في ذلك إلا كمثل النار الكامنة في أشجار الغابات ، فإذا ما آثارتها شرارة واحدة اشتعلت ، ملتهبة جارفة صاعدة إلى عنان السماء فتبهر العالم .

لا شك أن هذا لم يدر بخلفه ، أثناء تلك الفترة ، شيء مما يزعمه المستشرقون ؛ ولم يرو في نفسه أية خطة أو منهج . حقيقة إنه ، في خلوته ، كان يتأمل ولكنه لم يكن يقدر ؛ ولقد استمر كذلك إلى أن حان الموعد الذي حددته العناية الإلهية لتتجلى عن طريق من اختارته وسولا . صلى الله عليه وسلم ؟

(*) أحلم مؤلف هذا الفصل وحسن إسلامه ، وتسمى باسم ناصر الدين ديبه .

وضع الشيء في غير موضعه

من الناس من يضع الشيء في غير موضعه فلا يكون موفقا في عمله وقدأكثر الناس باستهجان هذا الأمر ، وضربوا له الأمثال ؛ فمن أمثالهم فيه : فلان كستبضع التمر الى تهجر . يريدون أن هجرا معدن التمر فن وضع الشيء في غير موضعه حمل التمر إليه من بلد آخر . ومن أمثالهم فيه أيضا : فلانة كعلمة أمها الرضاع . ومنه قول ابن هرمة الشاعر :

كتاركة يبيضها بالعراء وملحفة يبيض أخرى جناحا
شبهه بالنعامة ترك يبيضها بالعراء وتغطي يبيض غيرها بجناحها .

علم المنطق

إحدى وسائل العقيدة عند المسلمين

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد يوسف الشيخ المدرس بكلية أصول الدين

فطرة الله التي فطر الناس عليها ؛ لا ينجحون الى شيء ولا يرجعون أصراً
إلا وقد قام عندهم مرجحات ما جنحوا إليه ، واقتنعوا بمسوقات ما رجح عندهم .
لا تعبد إنساناً مميّزاً يعتقد شيئاً أو يأتي أصراً إلا وقد امتلأت نفسه بعلل
ودوافع تبرر له ما اعتقد وتدفعه إلى ما عمل ؛ وهذا ما يسمونه في علم النفس
بغريزة التعليل .

هذه الغريزة يستقيم بها في الإنسان غرائز أخرى ؛ فقد شاءت حكمة الله تعالى
أن يهب الإنسان قوة التفكير والإرادة ، فلا مناص إذاً من غريزة التعليل .

هذه الغريزة عامة شاملة تصاحب كل إنسان مميز وتلازمه ؛ كما تشهداها في
الجامعات ودور العلم تراها بين السوق تسيطر عليهم في شؤونهم ومعاوضاتهم ؛
كما تراها في هذا الجيل تسمع بها في الجيل الأول « لن بسطت الى يدك لتقتلني
ما أنا بياسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين ، إني أريد أن تبوء
بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين » : اقنع بأن
المدون إثم وظلم وموضع مقت الله تعالى وغضبه وما كاله النار ، فامتنع كمنفعة
لهذا التفكير أن يبسط الى أخيه يد الإثم والمدون .

تتمثل هذه الغريزة في ربط المقاصد بمبادئها ، وإناطة المعلومات بعلمها .
هذا المظهر العملي لغريزة التعليل يتناول جانبين : جانبي المادة والصورة فيما
يقع فيه التعليل . فالعلل التي تدم بها حكماً من الأحكام لا بد أن تكون عللاً
لذلك الحكم في نفس الأمر ، ولا يمكن أن تنتج الأثر المنشود إلا وقد انسقت
تفسيقاً خاصاً ؛ وهاهنا في الجانبين يمرض للإنسان الخطأ والتعثر فيظن الشيء ملة
وما هو بملة ، وقد يسوق الملة على وجه لا ينتج المطلوب .

غريزة التعليل في الإنسان هي الأساس الذي ترتكز عليه شؤونه وتصرفاته ،
ليس ذلك في شؤون الفرد فحسب ، بل تسيطر على شؤون الفرد والجماعة والأمة
وحياة البشر جميعا . فاعطاً في التفكير قديماً إلى كوارث عالمية . ومما شاكل
البشر في هذه الحياة إلا نتيجة لسوء التفكير والتعليل .

ومأثراً في جيلنا هذا من المحن وألوان البلاء التي تتناول البشرية جماء
ليس إلا نتيجة محتومة للخطأ في التفكير وسوء التعليل .

اقتنع قادة الفكر في مختلف المصور بخاطر هذه الغريزة في الإنسان وما
تنتجها من خير صميم إذا هي استقامت ، وما تخرج إليه من شر مستطير إذا هي
انحرفت ، فأخذوا يضمون لها القوانين التي تنير أمامها السبيل ، وتتميز عندها
المسالك المستقيمة من المسالك الملتوية ؛ تلك القوانين هي ما يسمونه بالمنطق .
فالمنطق مجموع القوانين التي تنظم التفكير البشري ، وتحدد السبل التي
تنتهي به إلى أهدافه المختلفة .

اتجهج الله سبحانه شريعة التعليل في الوحي والرسالة إلى عباده ، فأقدمهم
بالمعجزات بأفـ صاحبها نبيه وسفيره ، فوجب الاقتناع بما يحدث به عن
الله تعالى .

لم يقف الإسلام في التعليل عند الإقناع الإجمالي بالوحي والرسالة ، بل تناول
قضاياها تفصيلاً ، وأحاط كل قضية بما يدعها من الحجة والبرهان ؛ فقد بلغ
التفكير البشري في عصر الإسلام شأبه وغنوانه ، وأضحى يتحمل الإقناع
التفصيلي .

هذا الإقناع وذلك التعليل الذي سلكه القرآن في هداية الناس لم يكن
ليحتاج منهم إلا لجرد الفطرة السليمة وقد تزهت عن الجعود والاستكبار .
وهذه نماذج من الإقناع القرآني نتلوه عليك :

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي
ينجى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض
بعد موتها ... »

« أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج .
والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج، تبصرةً
ودكرى لكل عبد منيب . وزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب
الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقاً للعباد وأحيينا به بلدة ميتاً ،
كذلك الخروج » .

« هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه ثميمون .
يُلبث لكم به الرزق والريتون والنخيل والأعناب ومن كل النورات، إن في ذلك
لآية لقوم يفكرون . وسفر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم
مسحرات بأمسه ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم في الأرض
مختلفاً ألوانه ، إن في ذلك لآية لقوم يذكرون » .

« أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف وُفقت ، وإلى
الجبال كيف نُصبت ، وإلى الأرض كيف سُطحت » .

« وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان
وغير صنوان يسقى بماء واحد وتفضل بعضها على بعض في الآكل » .
« ويمبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم » .

« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن
يسلبهم الباب شيئاً لا يستنقذوه منه » .

« لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فن يملك من الله
شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً » .

« إن تمثل عيسى عند الله كمثل آدم ؛ خلقه من تراب » .

« لسان الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » .

« أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » .

« وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض »

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » .

« أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » .

« وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهى رميم ؟ قل
يحييها الذى أنشأها أول مرة . »

« كما بدأكم تمودون . »

« وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه . »

« ألا يعلم من خلق . »

ترى فى هذا الإرشاد القرآنى ألواناً من الحجّة تملأ الفطرة الطاهرة من
الجمود والإباء إيماناً بما دعا اليه ، ويقينا بما طلب الإيمان به ،
يستوى فى ذلك ذكى الناس وغبيهم ، عالمهم وجاهلهم ، فيلسوفهم وعامهم .

استمر التمويل فى الاقتناع الإسلامى على سلامة الفطرة دون ما حاجة إلى
قوانين النظر وقواعد المنطق ، عصر النبى والخلفاء الراشدين من بعده صلوات
الله تعالى عليهم أجمعين ؛ فقد امتازت العقيدة الإسلامية فى هذه الحقبة بالبساطة
يفهمها الناس واضحة محددة يواتها دلائلها كما هدى الكتاب المبين فى سهولة
ووضوح . فانه تعالى عالم ، معناه لا يفتى عنه شيء ولا يجهل شيئاً ، ودليله واضح
كما أرشد اليه الكتاب « ألا يعلم من خلق » ، وما جاء فى القرآن من المقشابه
يفوضون فيه الأمر اليه تعالى مع تزبيحه مما يؤممه ظاهر اللفظ .

لم ينعم الناس بهذه البساطة وذلك الوضوح فى عقائدهم زمناً طويلاً ، بل
اكتنفها الغموض والتعقيد نتيجة ما بحث النظار وتعمقوا ، كما ترى فى قولهم :
عالم بذاته أو بصفة زائدة على ذاته ، وهل السمع والبصر عين العلم بالمسموع
والمبصر أم إدراك آخر غير العلم بهما ؟ وهكذا أثار البحث كثيراً من الخلافات
فتشعبت المسائل وتعددت المذاهب ، وليس فى القرآن ما يحسم هذا النزاع
فانه لا يحفل بأمتال هذه الخلافات ، بل جاء للناس كافة يدعومهم الى عقائده بسيطة
محددة واضحة لا تخفى على غبيهم ، وأرشد الى الحجّة على هذه المقائده فى بساطتها ،
فاضطر كل فريق من المتخالفين أن يطلب البيئة على رأيه من معين آخر .

فى هذا الطور من حياة العقيدة الإسلامية كالطور الاول ، لم يتخذ

المسلمون المنطق سبيلا الى مطالبهم ، ولا سلاحا شرعوه فيما بينهم ، فلم يكن قد شاع عندهم ، وإن يك قد تسلسل الى ديارهم .

توَجَّس المسلمون أول الأمر خيفة من المنطق ، وتحاشوا الاشتغال به ، وحسروا كثير منهم إشفاقا على عقائدهم ؛ فقد كان مملوءا بالتطبيق والأمثلة الفلسفية التي تخاصم العقيدة ، إلا أنهم رأوا أنفسهم بعدئذ مضطرين الى الاستعانة به لاعتبارات شتى .

فأولا : تبين المسلمون أن المنطق آلة يسير بها غور الأدلة وما شاكلها من الحدود والمعرفات لتميز صحيحها من فاسدها ، وأنه ميزان يحتكم إليه في سائر الأبحاث والمبادئ ، كما يحتكم إليه الفيلسوف يصح أن يحتكم إليه المتكلم والأصولي والفقيه وسائر الباحثين ؛ وأما ما فيه من النظريات الفلسفية وما شاكلها فإنما هي مجرد أمثلة للإيضاح لا يجب التزامها ، فإن التنبيل والإيضاح لا يجب أن يكون من مادة بعينها .

وثانيا : شاع المنطق في البيئة الإسلامية بحكم الفتح الاسلامي ؛ فقد غزا المسلمون بلادا وأما كثيرة كالأندلس وفارس والمصر والشام والمغرب والأندلس ، وقد كانت هذه البلاد مملوءة بالحضارة المختلفة يونانية وفارسية وهندية ، وكان الميزان الذي يحتكمون اليه في بحوثهم هو المنطق وقوانينه ، فاحتكم اليه المسلمون كيزان توزن به المعلومات أيا كان لونها .

وثالثا : خاضع الاسلام كثير من الأديان والملل كاليهودية والنصرانية والديانة ومذاهب البراهمة والفارسيين وكثير من النظريات الفلسفية ، وكانت هذه الخصومات متسلحة بالمنطق وقوانينه ، فاضطر المسلمون الى دراسة هذه المذاهب ومناقشتها دفاعا عن دينهم وعقائدهم ، ولا مفر لهم آتئذ أن يدرسوا المنطق كي يجاريوا خصومهم بنفس سلاحهم ، ويحتكروا وإياهم الى ميزان حاز ثقة الجميع ؛ وهذا ما تميز به كلام المتأخرين من علماء التوحيد كما تراه في كتب الرازي والفرازي والبيضاوي والآمدي والمعضد والسعدى فقد خلطوا علم الكلام بكثير من الفلسفيات والطبيعيات والرياضيات مما يظن أنه عيس شيئا من الاسلام

وأصوله، وأجهدوا أنفسهم في نقده وإبطاله على قانون المنطق، ففرى في أساليبهم القياس الخلى والشرطي والاستثنائي، ومقدمة صغرى وكبرى، ومنع الصغرى أو الكبرى أو الاستثنائية، ومنع التقريب، إلى آخر ما نسمع به في المنطق واصطلاحاته، حتى لقد توغل كثير من المتكلمين فصدروا كتبهم بجملة قيمة من قوانين المنطق كالطوالع والمواقف، حتى إن الغزالي يفرض في مقدمات كتابه « نهايت الفلاسفة » على القارئ أن يدرس المنطق أولاً ؟

نصيحة الآباء الأبناء

قال عمر بن عتبة : لما بلغت خمس عشرة سنة ، قال لي أبي : يا بني قد تقطعت عنك شرائع الصبا ، فالزم الحياء تكن من أهله ، ولا تزايله فنبين منه ، ولا يفرنك من اغتر بالله فيك فدحك بما تعلم خلافه من نفسك ، فانه من قال فيك من الخير ما لم يعلم إذا رضى ، قال فيك من الشر مثله إذا سخط ، واستأنس بالوحدة من جلساء السوء تسلم من فحش هواقبهم .

وقال عبد الملك بن مروان وهو أمير المؤمنين لبنيه :

كفوا الأذى ، وابدلوا المعروف ، واعفوا إذا قدرتم ، ولا تبخلوا إذا سئتم ، ولا تلحفوا إذا سألتم ، فانه من ضيق ضيق عليه ، ومن أعطى أخلف الله عليه .

وكتب عمر بن الخطاب إلى ابنه عبد الله في غيبة فابها :

أما بعد ، فإن من اتقى الله وقاه ، ومن اتكل عليه كفاه ، ومن شكر له زاده ، ومن أقرضه جزاه ، فاجعل للتقوى حمار قلبك ، وجلاء بصرك ، فانه لا عمل لمن لا نية له ، ولا خير لمن لا خشية له ، ولا جديد لمن لا خلق له .

وقال العتيبي : مررت بمبتذل بك ، فقلت ما يبكيك ؟ قال : أمرٌ عرفته وقصرت عن طلبه ، ويوم مضى من صبرى نقص من أجلى ولم ينقص له أمل .

علم النفس الاجتماعي

لخضرة الأستاذ ابراهيم جمال الدين

المدرس بكلية أصول الدين

تمهيد في معنى علم النفس :

لكلمة علم النفس معاني يختلف بعضها عن البعض الآخر ، وقد لا يخلو من الفائدة أن نعني ببيانها قبل الخوض في تفاصيل هذا العلم الذي يعتبر جديداً من ناحية طرق البحث فيه .

فهى معربة عن الكلمة الافرنجية « Psychologie » وهذه بدورها بحسب أوضاع اللغة الاغريقية مركبة من كلمتين : Psyché ومعناها روح ، و logos ومعناها معرفة ؛ وبناء على ذلك يكون معنى الكلمة «معرفة الروح» . ولكن ما معنى الروح ؟ وهنا تختلف المعاني وتختلف باختلافها معاني علم النفس .

فن معانيها مجموع الصفات النفسية التى يتكون منها أخلاق المرء وشخصيته التى تميزه عن غيره من سائر الأفراد : كالمواطف والوجدانات ، والفرائز والمادات وغيرها من الصفات التى تعرف بالخبرة المادية ؛ ومن هذا القبيل التعبير بقولهم : روح نبيل ، وروح وضع .

وهذا النوع من علم النفس قديم تدعو إليه حياة الألفة والاختلاط ؛ فالإنسان مجبول بحكم الحياة الاجتماعية على تعرف نفسه من يعيش بينهم من الناس . وقد عاقل قيل : إن من أحب الأشياء الى الإنسان معرفة الإنسان ليمسك سلوكاً مناسباً لهذه المعرفة . ويذهب بعض العلماء الى وجود هذا النوع عند الأطفال وعند الحيوانات .

ويشمل هذا المعنى التحليلات النفسية التي يصورها براع الكتّاب الروائيين في رواياتهم الأدبية أو الشعرية .

ففي هذه الروايات يجد القارئ نوما رقيقا من التحليلات النفسية يراه بعض العلماء أسمى مما تتضمنه الكتب المؤلفة في علم النفس .

ومن معانيها أيضا ذلك الجوهر غير المادي الذي يقابل الجسم ، والذي تصدر عنه الإحساسات والمواطف والوجدانات . ومباحث هذا النوع من المعرفة النفسية تدور حول معضلات وجود الروح وعدم ماديتها وخلودها واتصالها بالجسم وعلاقتها بالعالم والملا الأعلى . وهذا النوع قديم أيضا اتجه إليه التفكير الإنساني منذ أقدم العصور ، ومن بحث فيه فلاسفة اليونان ، وفي مقدمتهم سقراط الذي نادى قديما بمبدئه المشهور : اعرف نفسك بنفسك . ونسج على هذا المنوال فلاسفة الإسلام الذين قامت فلسفتهم على فلسفة الإغريق . ولترئيس ابن سينا في النفس قصيدة مشهورة مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع وراق ذات تمرز ونمغ

ويطلق على هذا النوع من المعرفة النفسية « علم النفس الميتافيزيقي » نسبة إلى الميتافيزيقا — ما وراء الطبيعة — فإن أبحاث ما وراء الطبيعة تنحصر في دراسة ما استتر من الحقائق وراء الظواهر المحسوسة . كما يطلق عليه أيضا « علم النفس العقلي » ، فإن العقل وحده هو الذي يعول عليه في حل معضلات ما وراء الطبيعة دون الاعتماد على شيء من الملاحظة العلمية والتجربة .

لم يبق من معاني الروح إلا ما يراه المحدثون الذين لا يرون في الطبيعة إلا ظواهرها دون الالتفات إلى مصدر هذه الظواهر . فليس للروح عند من معنى إلا الظواهر النفسية التي تدور بخلد الإنسان ويشعر بها في قرارة النفس وتتوارد على خاطره بدون انقطاع . ففي كل لحظة من اللحظات نهم رغبات وأمانر ووجدانات واتفاعلات مختلفة ، وأحيانا نسبح في أحلام اليقظة ، أو نركز انتباهنا في فكرة معينة ، أو نتذكر ماضي من الحوادث ، أو نتخيل شيئا من الحوادث المستقبلية ، كل هذه الخواطر التي يشعر بها المرء

دون أن يشاركه في الشعور بها أحد من الناس هي ما يطلق عليها الظواهر النفسية ؛ وهي موضوع علم النفس العلمي ؛ وهي التي اتجهت إليها أنظار المحدثين بغية شرحها لاستنباط ما تخضع له هذه الظواهر من القوانين العامة الصالحة لكل زمان ومكان . يقول ريبو Ribot : « إن علم النفس العلمي إنما هو علم تجريبي ليس له ما يبحث فيه غير ظواهر النفس من إرادة وتفكير وتصور ووجدان واتعمال لمعرفة ما تخضع له هذه الظواهر من القوانين ، ولا يُعنى بالبحث في حقيقة النفس وعلاقتها بالجسم وأزليتها وعدم ماديتها وخلودها وغير ذلك من البحوث العقلية التي اختصت بها فلسفة ما وراء الطبيعة » .

فإذا كانت الأنواع المتقدمة قديمة ، ولا تعتمد على طريقة علمية من طرق البحث ، فإن هذا النوع جديد ويعتمد على الملاحظة والتجربة ، شأن جميع العلوم الاستقرارية الطبيعية .

غير أن هذا الرأي لم يكن متفقاً عليه من جميع العلماء ؛ بل يرى بعضهم بقبوله بكثير من التحفظ . ويزي « أوجست كست » بحذفه من قائمة العلوم مدعياً أن معرفة الإنسان ليس لها مصدر إلا علم التشريع أو علم الاجتماع ، وأن الملاحظة لا تستطيع أن تدرك إلا الإنسان إلا في جسمه أو في المجتمع الذي يعيش فيه حيث يعمل ويفكر ، وهناك يكون للبحث موضوع محدود وطرق مضبوطة يمكن الاعتماد عليها في استنباط القوانين .

أما تحليل الروح مباشرة فإنها تعرض الباحث إلى الالتجاء إلى أوصاف لانتهائية لها ، فلا يكون هناك موضوع ولا طريق للبحث العلمي ، ولا قوانين علمية يمكن أن يتكون منها علم نفس علمي بمعنى الكلمة .

ولا شك أن الرد على هذا الاعتراض إنما يكون ببيان موضوع هذا العلم بغاية الضبط ، وطرق البحث فيه وقوانينه العامة .

وذلك ما سنعنى به في المقال الآتي .

البيئة وأثرها في الأدب

لنضيفة الأستاذ الشيخ حامد عوفى المدرس بمعهد القاهرة

أدبُ المرء مرآة نفسه ، وصورة صادقة من عقله وحيه ؛ فإذا أخصبت قريحته ، ونضج عقله ، وورق إحساسه وصقل طبعه ، واغترف من معين العلم الصافي ، ومنابع الخيال الرفيع ما شاء الله أن يغترف ، كان أدبه من الطراز الممتاز معنى ومبنى ، وكان خياله ممتعا خصيبا يروي ظماء النفوس ، ويغذي خواص العقول ؛ ومتى أجديت قريحته ، وضمير عقله ، وجد إحساسه ، ونأى عن مشارع العلم فيه ، كان أدبه غثا ، هزيل المعنى ، سقيم المبني ، لا يقنى قتيلا ، ولا يشقى غليلا .

ومتزعج الأدب ما يحيط بالمرء من مظاهر حياته ، وما يكتنفه في معناه ومراحه ، مما يقع تحت حسه وبصره .

وليس آمن شبة حيث تطيب موارد العيش تحت سماء صافية ، ومُسحب هامية ، وحيث تتلاقى منابع العلم ، وتنوع منازع الخيال ، ومباهج الحضارة ، كن نشأ في حجر القطرة ، ودرج في كنف العيش الجاف ، فوق بقعة لا عهد لها بمرائع الحضارة والنضارة ، ولا بمشارع العلم ، ومنازع الخيال الخصيب ؛ فإن الأول كن يغرف من بحر ، والثاني كن ينحيت من صخر .

كذلك أدب كل أمة قطعة من حياتها ، يقتطعها الأدباء مما ينتابها ، ويلم بها من عوادي الدهر ، وما يتمثل في مجتمعاتها من صور الحياة ؛ لذلك يختلف الشعراء والكتاب في وصف الحياة ، ونظرم إليها ، وتصورم لها ، تبعاً لاختلاف بيئاتهم التي نبتوا فيها ، وانتظموها في سلوكها ؛ فكل بيئة تصنع أبناءها بصاداتها وأخلاقها ، وتطبع في قلوبهم وخيالاتهم من صورها وألوانها ما قد يختلف ما تطبعه من العادات والأخلاق ، وتصيغه من الصور والألوان في نفوس آخرين بيئةً أخرى .

فلا إنسان إذاً ابن يئشته التي نبت فيها ، ورَّهنُ عشه الذي درج منه .
وباختلاف البيئة — كما قلنا — يتفاوت الناس في عقولهم وأخلاقهم ومداركهم
وتصوراتهم .

وإن أثر البيئة لينحل لك واضحاً في الأدب العربي الجاهل شعره ونثره .
فهاك امرؤ القيس يشبه قرسه في سرعة جريه بجلمود من الصخر هوى به السيل
من شرف عال ، فيقول :

مكر مفر مقبل مدبر مما كجلمود صخر حطه السيل من عل
رجع امرؤ القيس الى مخيلته يستوحيا ذلك الشبه فلم يفرز منها بغير صورة
الصخر يدفع به السيل من شاهق لأنها التي أهدتها العين الى مخيلته ، فلم تعرف
سواها شيئاً واقياً بالعرض .

وها هو ذا يشبه سقوط البدن عن ظهر قرسه لملاسته بالصخرة الملساء
ينحدر بها السيل ، فيقول :

كبت يزل البدن عن حال متنه كما زلت الصفواء بالمتزل
فتراء لا يعدو في تمثيله هذه الصورة عينها يتخذها منزلاً لخياله ، ذلك
لأنها هي التي روتها المتخيلة نقلاً عن العين .
وهل تراء يشبه الليل في طوله بغير ما عهد من حيوان برك وتعدد مباحدا
بين أطرافه من صلبه إذ يقول :

فقلت له لما تغطي بصلبه وأردف أعجازاً وفاء بكل كل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى بصبح وما الإصباح منك بأمنل

وكذلك كان الخيال في الجاهلية ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، قريب
المنزع ، مشتقة صوره من المحسات التي تحيط بهم . وماذا يرى في مشاهد
البيد ، عصر القطرة ، غير الصخور والأطلال ، والزمال والأدحال ؟ ولا غرو
فإن رجلاً كاسرى القيس نفساً في الصحارى والقفار ، ودرج بين الدمن
والأطلال ، وشب لا يرى من مظاهر الكون غير سماء تظله ، وأرض تقله ،

وحبوان يفديه ، وخيام تزويه ، لا ينطق بغير ما رأى ، ولا ينطبع في نفسه إلا ما يقع تحت حسه .

لهذا كان الشعر أقرب الى السذاجة ، ووصف الواقع منه الى التأنق والخيال ، تبعاً لما كانوا عليه من سذاجة الميث و فطرية الحياة .

ثم اتهمه وهو يقول واصفاً متخيلاً :

وفرح يزين المتن أسود ظم أثبت كقنؤ النحلة المتعطل
غداً ته مستشزرات الى العلا تفل المدارى في منى ومرسل
الى أن قال :

ترى بحر الآرام في عرساتها وقيعائها كأنه حب فلفل
كأنى غداة البين يوم ترحلوا لدى ممرات الحى نافف حنظل

فإنك حين تقرأ هذا الشعر لتحس جفوة البداوة ما ثلة نصب هيبتك ، وحرارة رمضائها ملء شديبك ، وكأنك تضرب في فلاة وعرة المسالك ، شائكة الجنبات ، لا يكاد يجتازها يسلم من رهق الوعناء ، واجتياز الكأداء ؛ ذلك لتأثر شعراء ذلك العهد بمظاهر القلظة والجفاء البادية على طباعهم ، ونظم اجتماعهم ؛ فإليك لا ترى في ألفاظهم وأساليبهم وتخيلاتهم سوى صور للحياة الطبيعية التي نشأوا فيها ، وإذا هي صورة بدوية لا تحوى من مناظر الطبيعة غير ما تحويه البادية من صحار ورمال ، وجبال وأطلال ، وما الى ذلك مما ذكره الشاعر من الأباهر والآرام . ومن أين كان يتيسر لامرئ القيس أن يعطينا من صور الحياة الطبيعية التي نشأ فيها ، وشب عليها ، غير ما طالعناه في شعره ، وقد عاش في الجاهلية تكتنفه الغلوات والمفاوز ، وتحويه الخيام والأكواخ ، فلم يكن ليتمع نظره إلا على مناظرها الموحشة ؟

والبك حسان بن ثابت يمدح ملوك غسان ، فيقول :

أسأت رسم الدار أم لم نسأل بين الجوابى فالبضيع فحومل
فالرج مرج الصقرين فحاسم فديار سلمى حرسا لم تحلل
دمن تعاقبها الرياح دوارس والمدجنات من السماك الأمل

فهو شعر — كما ترى — تغلب عليه كزادة العبارة وجفوتها تبعاً لما كان عليه الشاعر من جفاء الحياء وجفافها ، وما كان يحيط به من مظاهر الغلظة والحفونة .

ثم اسمعه وقد ذاق حلاوة الايمان ، ونهل من عذب معينه وصافيه حتى صقل طبعه فصار شعره يجري سلاسة وعذوبة ، بمد أن كان يتعثر جفاء ووعورة ، قال :

إني الدوائب من فخر وإخوتهم قد بينوا سفناً لئناس تنبع
يرضى بها كل من كانت سريره تقوى الإله وبالأمر الذي شرعوا
قوم إذا حاربوا ضروا عدوم أو حاولوا التمتع في أشياهم نفعوا
سجية تلك فيهم غير محدثة إن الخلائق — فاعلم — شرها البدع

فهل تسمع لهذا اللفظ غير عذوبة الجرس ، وهل ترى في طبعه غير صفاء الديباجة ؟ وأي شعر ذلك الذي أول ما تلقاه يفترك ، ويتلقاك بصدرة ، ويفتح لك عن قلبه ؟ ذلك هو شعر حسان مازح رسول الله عليه الصلاة والسلام . وهنا تستطيع أن تلمس بيدك موضع الفرق بين قوله في جاهليته وإسلامه ، وتذكر — لأول وهلة — أي الشعرين قيل في أي العصرين .

وقبلاً بلى من قصة الشاعر البدوي تلمس أثر البيئة واضحا ، وتعرف كيف يكون إزمان الأدب وخصوعه لسلطان البيئة ، بما يفرضه ، ويوحى به من التصورات والمعاني :

قدم أحد شعراء البادية على المنوكل الخليفة العباسي ، ومدحه بقوله :
أنت كالدلو لا عذماك دلوا من كثير المطا قليل الذنوب
أنت كالسكب في حفاظك للود وكالتيس في قراع الخطوب

استوحى الشاعر حافظته ، وطلب إليها المعونة في وصف الممدوح بالوفاء والاقدام من طريق التخيل ، فلم تسمعنه بغير صورتي السكب والتيس يتخذها مترماً لحياه ، إذ لم ترو الحافظة عن المين في هذه البيئة الجافة غير ما أوحى

به إليها من صورتي هذين الحيوانين ، فلم ير الشاعر بدا من أن يجعلهما مأخذ تمثيلة غير آبه بما في اللفظ من نبو الطبع وجفافه ، وبعده عن مواطن اللياقة بمقام الخلافة . وما حيلة ذلك الشاعر ، وقد شب في بيئة ضافت بها صرائع الخيال ، وأقربت من مذوبة المنزع الحبيب ؟ ولقد تم بعض أعوان الخليفة بقتله ، لقاء ما أتى به من قبح التمثيل ، وسماجة التصوير . فقال الخليفة : خل عنه ، فذلك ما وصل إليه علمه ومشهوره ، وقد توصلت فيه الذكاء ، فليقم بيننا زمنا ، ولن نعدم منه شاعراً مجيداً ، فما إن أقام بضع سنين في سمة عيش ، ورعاية حال ، بين ربوع بغداد ذات الحضارة والترف ، ومنايا العلم والعلماء ، حتى تراصف في حافظته من الصور والمعاني ما رقت به حاشية طبعه ، وجعل قريحته تنسج من بديع المعاني أثواباً قشبية ، وتصوغ من روائع الأخيلة قلائد الأجياد ، فهو الذي يقول بعد :

يامن حوى ورد الرياض بخده	وحكى قضيب الخيزران بقده
دع عنك ذا السيف الذى جردته	عينك أمضى من مضارب حده
كل السيوف قواطع إن جردت	وحسام لحظك قاطع فى غمده
إت رمت تقتلنى فأنت غير	من ذا يعارض سيداً فى عبده ؟

فشتان ما بين النسيجين ، وناف ما بين الصياغتين ! وتستطيع الآن أن تضع يدك على موضع الروعة ، ومثلاً الشعر من هذا البيان ؛ ذلك أن تردد النظر في مظاهر المدنية يملأ الحافظة من مختلف الصور ، وشئ المعاني ، ويجعل العربي أملك لأعنة القول ، وأقدر على إبداع التصور ، حتى إذا ما سنع له معنى اقتضى الحال إبرازه في معرض الخيال لم يعوزه ، متى لجأ إلى حافظته يستوحها ، أن تمده بما يكون موقفاً له على صياغة المعنى ، وإفراغه في قالب الذي يريد ، ويكون حينئذ أقوى استعداداً لصناعة التخييل ممن كانت بضاعته مزجاة ، وحافظته فى إملاق .

وهل ما سمعناه من أغاريد الأندلسيين سوى ثغرات الأزهار والرياحين ؟ وهل هو غير هديل الأطيار فى ظلال جنات تجرى من تحتها الأنهار ؟ وإلى أى حد يبلغ بك التأثير حين تسمع قول ولادة :

حلايا دوحة غنا علينا حنوا المرضعات على الفطيم
 يروع حصاه حالية المذارى فتلمس جانب المقعد العظيم
 يرد الشمس أنى واجهتنا فيحجبها ويأخذ النفسيم
 ألا يخجل إليك أنك تخطر بين الحداثق والأنهار ، وتشتتم حلالها عبر
 الأزهار ، ونسائم الأسعار ؟ وماذا كان ينظم الأندلسيون غير ما أملت عليهم
 طبيعة بلاد قيل في وصفها :

لله دركم يا أهل أندلس ماء وظل وأنهار وأشجار
 ماجنة الخلد إلا في دياركم ولو منحيت ، هذى كنت أحتار

هكذا يكون سلطان البيئة على الأدب ، وهكذا يكون خضوع الأدب
 لسلطان البيئة في مختلف المصور والمواطن ، فن خفوة لفظ وجفاء معنى
 في الجاهلية ، إلى رقة وطلاوة وحسن صياغة عصر الهداية ، إلى مناقفة عن
 الطوائف المذهبية ، والتوفر على المهاجة عصر تفرق الكلمة وتشعب التفرق ،
 إلى معاطاة المجوز : الملاعة لدرجة الإخاش عصر اختلاط العناصر ، إلى وكود
 واضمحلال وتقلص بعد سقوط بغداد ، ثم إلى وثبة ونهوض بعد طول الخمول
 والجمود في العصر الأخير . والأدب في كل هذا هو المترجم الصادق ،
 والمحدث الأمين عن تلك البيئات التي تعاقبت عليه في مختلف المصور ما

حفظ المال

قال قيس بن عاصم : يا بني عليكم بحفظ المال فانه منبهة الكريم ، ويستغنى
 به عن اللثيم ، وإياكم والمسألة فانها آخر كسب الرجل .
 وقال شاعر :

غنى النفس يغيبها إذا كنت قائما وليس بمغنيك الكثير من الحرص
 وإن اعتقاد الهم أخير جامعا وفقه هم المرء يدعو الى النقص

معنى الفقيه وتطوراته هذا المعنى

رأى وسط في إطلاق هذا اللفظ

لفضيلة الأستاذ الشيخ فكري يس

قال ابن خلدون في مقدمته :

« إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فنيا ، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم ، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن ، العارفين بناسخه ومنسوخه ، ومقشابه ومحكمه ، وسائر دلالته ، بما تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم ، أو ممن سمعه منهم من عليتهم ؛ وكانوا يسمون القراء ، أي الذين يقرءون الكتاب ، لأن العرب كانوا أمة أمية ، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم ، لغرابته يومئذ ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة ، ثم عظمت أمصار الاسلام ، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب ، وتمكن الاستنباط ، وكل الفقه ، وأصبح صناعة وعلم ، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء » .

هكذا كان إطلاق لفظ « الفقيه » في هذا الدور ، كما يحدثننا عنه العلامة ابن خلدون . أما في الأدوار التالية له ، فقد تطور هذا الإطلاق تطوراً آخر ، وصار يستعمل هو و « العالم » و « المجتهد » استعمالاً واحداً ، ثم أخذ بعد ذلك يتدرج به التطور إلى أن أصبح له عند المشتغلين بالاصول والفقه وعند المتصوفة معنى خاص به ، ذهب إليه كل طائفة منهم .

١ — معناه عند الأصوليين :

ليس الفقيه في نظر الأصوليين إلا ذلك المجتهد الذي يبذل قصارى جهده في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلا . وهذا المعنى واضح الأخذ مما ذهبوا إليه في تعريف الفقه ، فانهم يقولون في ذلك التعريف : إنه « هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية » وهي الكتاب ، وما يتبعه من « شريعة من قبلنا » ، والسنة ، وما يتبعها من أقوال الصحابة ، والإجماع ، وما يتبعه من تعامل الناس ، والقياس ، وما يتبعه من التعرّي واستصحاب الحال .

وعلى هذا لا يطلق لفظ « الفقيه » عند الأصوليين إطلاقا حقيقيا إلا على المجتهد ، فإذا ما أطلقوه على المقلد الحافظ للمسائل ، فليس ذلك إلا على سبيل المجاز عندهم .

وقال في إعلام الموقعين :

« أجمع الناس على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم ، وأن العلم معرفة الحق بدليله ، فإن الناس لا يهتمون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل ، وأما بدون الدليل ، فإنما هو تقليد » .

وقال في موضع آخر :

« ولا خلاف بين الناس أن التقليد ليس بعلم ، وأن المقلد لا يطلق عليه اسم عالم ، وهذا قول أكثر الأصحاب ، وقول جمهور الشافعية » .

٢ — معناه عند الفقهاء :

جرى عُرِف الفقهاء على إطلاق لفظ « الفقيه » على المقلد إطلاقا حقيقيا ، لأن الفقه عندهم عبارة عن حفظ الفروع ، فيكون الفقيه — على هذا — هو الحافظ لها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فانهم يصرفون الوصية والوقف على الفقهاء ، إلى المقلدين الحافظين للمسائل ، ولو ثلاثة أحكام .

ذكر صاحب التحرير أن الشائع إطلاق الفقيه على من يحفظ الفروع مطلقا ، سواء كانت بدلائلها أم لا ، ولكنه ذكر في باب الوصية للأطرب أن الفقيه من يدقق النظر في المسائل مع أدلتها ، حتى قيل : من حفظ ألوفاً من المسائل لم يدخل تحت الوصية .

وقد عتب ابن عابدين على هذه العبارة الأخيرة بقوله : « لكن الظاهر أن هذا حيث لا عُرف ، وإلا فالعرف الآن هو ما ذكر في التحرير أنه الشائع ، وقد صرح الأصوليون بأن الحقيقة تترك بدلالة العاجزة ، وحينئذ فينصرف في كلام الواقف والموصى إلى ما هو المتعارف في زمنه ، لأنه حقيقة كلامه العرفية ، فتترك به الحقيقة الأصلية » .

وهذا التعقيب من ابن عابدين يدل على أنه يريد به أن يجمع بين مظاهره التعارض في أقوال الفقهاء ، وأن يحصرها جميعا فيما يجري به العرف ، وهو يتفق وما عرف عن الفقهاء في المصوّر الأخيرة من إطلاق لفظ الفقيه على المقلد الحافظ للمسائل .

٣ — معناه عند الصوفية :

لم يفت الصوفية أيضا - ويسمى المتأخرون من الفقهاء أهل الحقيقة - أن يتكلموا في معنى الفقيه ، وأن يضربوا فيه بسهم ، وقد رجموه بأنه هو الجامع بين العلم والعمل . قال ابن القيم : لم يكن السلف يطلقون اسم الفقيه إلا على العلم الذي يصحبه العمل .

وقد رووا في ذلك أحاديث كثيرة ، ونقلوا آثارا عدة ؛ فمن الأحاديث التي رووها قوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه ؟ قالوا : بلى ، قال : من لم يقنط الناس من رحمة الله ، ولم يؤمنهم من مكر الله ، ولم يؤيسهم من روح الله ، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه » .

وقوله : « لا يفقه العبد كل الفقه ، حتى يمقت الناس في ذات الله ، وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة » ، وروى أيضا موقوفا على أبي الدرداء رضى الله عنه من قوله : « ثم يقبل على نفسه ، فيكون لها أشد مقنا » .

ولما روى أنس بن مالك قوله صلى الله عليه وسلم : لأن أقعد مع قوم يذكرون الله تعالى من غدوة إلى طلوع الشمس ، أحب إليّ من أن أعتق أربع رقاب ، قال : فالتفت إلى زيد الرقاشي وزيد النخري ، وقال : لم تكن مجالس الذكر مثل مجالسكم هذه يقص أحدكم وعظه على أصحابه ، ويسرد الحديث سرداً ، إنما كنا نقعد ، فنذكر الإيمان ، وتدبر القرآن ، وننتفقه في الدين ، ونمدنم الله علينا تفقها . فسمى تدبر القرآن ، وعد السمع تفقها .

ومن الآثار التي نقلوها أن سعد بن إبراهيم الزهري رحمه الله ، سئل : أي أهل المدينة أفقه ؟ فقال : أتمام الله تعالى . فكأنه أشار إلى ثمرة الفقه ، والتقوى ثمرة العلم الباطني ، دون الفتاوى والأفضية .

ومنها أن فرقد السنجي سأل الحسن البصري عن شيء ، فأجابه ، فقال : إن الفقهاء يخالفونك ، فقال الحسن رحمه : شككتك أمك فزيتدا وهل رأيت فقيهاً بعينك ؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا ، الراتب في الآخرة ، البصير بدينه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف نفسه عن أعراض المسلمين ، العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم . ولم يقل في جميع ذلك : الحافظ لفروع الفتاوى .

وليس من قصدنا في التعليق على هذه المعاني أن نمرض لرأي الصوفية هذا ، فانهم في الغالب إنما يمولون في اتجاهاتهم على المعاني الروحية ، وينظرون فيها إلى المقاييس المثالية ، ولا يحفلون كثيراً في تقدير المثل العليا بالضوابط والمصطلحات الفنية ؛ وهذا مما يجعل الموازنة بين مذاهبهم ومذاهب غيرهم شاقة عسيرة ، إن لم تكن متعذرة مستحيلة ؛ لأن الذي ينظر في تحديد الأمور إلى جوانبها المشاهدة الواقعة ، غير الذي ينظر في هذا التحديد إلى النواحي الخفية النظرية ؛ ولذلك فأننا سنقتصر في التعليق على هذه المذاهب على الموازنة بين مذهبي الأصوليين والفقهاء ، وبين ما اتجهوا إليه فيمن يصح إطلاق لفظ « الفقيه » عليه .

في نظرنا أن الأصوليين قد تشددوا في إطلاقهم ، كما أن الفقهاء قد تساهلوا في إطلاقهم أيضا ؛ غير أن تساهل الفقهاء يعتبر — من وجهة النظر العامة — أضر على البيئة العلمية من تشدد الأصوليين ، لأنهم — على ما في إطلاقهم من غلو — قد ارتفعوا بالفقيه إلى منزلة كبيرة في المزوج والسمو ، بخلاف الفقهاء ، فانهم ينزلون به إلى حد أنه يصح إطلاقه على كثير من العوام ، فانه يقل بينهم من لا يحفظ ثلاث مسائل من الفروع .

والرأى الوسط هو أن يكون إطلاق لفظ « الفقيه » صادقا على كل من يدقق النظر في الأحكام ، ويفهم المسائل عن دراية وتدبر ؛ وشاملا لجميع طبقات الفقهاء الست التي أوضحها في بعض رسائله أحد علماء الحنفية ، وهو المحقق ابن كمال باشا ، وهي :

أولاً : طبقة المجتهدين في الشرع ، كالأئمة الأربعة رضى الله عنهم ، ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول ، وبه يمتازون عن غيرهم .

ثانياً : طبقة المجتهدين في المذهب ، كأبي يوسف ومحمد ، وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التي قرروها . أتادهم أبو حنيفة في الأحكام ، وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع ، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول ، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره ، المخالفين له في الأحكام ، الغير المقلدين له في الأصول .

ثالثاً : طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب ، كالخفاف ، وأبي جعفر الطحاوي ، وأبي الحسن الكرخي ، وشمس الأئمة الحلواني ، وشمس الأئمة السرخسي ، وغير الإسلام الزدوي ، وغير الدين قاضيخان ، وأمثالهم ، فانهم لا يقدرّون على شيء من المخالفة ، لا في الأصول ولا في الفروع ، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب الأصول والقواعد .

رابعاً : طبقة أصحاب التخرّيج من المقلدين ، كالرازي وأضرابه ، فانهم لا يقدرّون على الاجتهاد أصلاً ، لكنهم لا يحاطنهم بالأصول ، وضبطهم للمآخذ ،

يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذى وجبين ، وحكم مبهم محتمل لاصرين ، منقول عن صاحب المذهب ، أو أحد من أصحابه ، برأيهم ونظرهم فى الأصول والمقاييس على أمثاله ونظائره من الفروع .

خامسا : طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين ، كابى الحسن القدورى ، وصاحب الهداية ، وأمثالها ، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض ، كقولهم : هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أرفق للناس .

سادسا : طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف ، وظاهر المذهب ، والرواية النادرة ، كأصحاب المتنون المعتبرة من المتأخرين ، مثل صاحب السكتر ، وصاحب المختار ، وصاحب الوقاية ، وصاحب الجمع ، وشأنهم ألا يقلوا الأقوال المردودة ، والروايات الضعيفة .

أما الطبقة السابعة ، وهى طبقة المقلدين الذين لا يقدرّون على شيء مما ذكر ، ولا يفرقون بين الفث والسمين - على حدّ تعبير ابن كمال باشا - فهذه ينبغى ألاّ تمتدّ بين المقهاء ، ولو حفظ الواحد منهم ألوقا من مسائل الفروع ، لأن الأمر لا يرجع إلى الحفظ المجرد الخالى من الإدراك والمعرفة ، بل لا بدّ فيه من استعمال الرأى ، واستخدام الفهم ، والاستناد إلى الدراية ، والاعتماد على قوة لذهن ، ورجاحة العقل .

ويبدو لنا أن ما علق به ابن طابدين على عبارة صاحب التحرير من تحكيم العرف ، والتعويل عليه ، لا ينهض ما لنا من الأخذ بهذا الرأى ؛ لأن العرف وإن صحّ تحكيمه فى تطبيق الأحكام الفرعية ، وفى إجرائها بين الناس ، لا يصحّ الافتصار عليه وحده فى وضع الاصطلاحات العلمية ، ولا الاكتفاء به دون غيره فى إطلاق الاسامى الفنية ، بل لا بدّ فى ذلك من أن يكون للعرف مستند قوى من الارتباط بالمعانى الأصلية الوضعية المقررة فى أصول اللغة ، ومن وجود نسبة عامة أو خاصة بينه وبين تلك المعانى ؛ وأهل اللغة يقولون فى بيان معنى الفقه عندهم : إنه هو العلم بالشئ ، والفهم له ، والفطنة ، وإياه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد ؛ فلا مناص إذن من أن يلحظ فى الفقيه

أن يكون من أهل الفهم والفتنة ، وأن يكون من ذوى القدرة على الاستنباط والاستخراج ، والتمييز بين قوى الأقوال وضعيفها ، ومقبول الروايات ومردودها ، وقياس غائب القروع على شاهدها ، وهذا كله - بلا شك - لا يتأتى لمن تكون كل بضاعته الحفظ المجرد لا غير ، كما يقول جماعة الفقهاء فى إطلاق لفظ الفقيه .

هذا ، وإياه ليسرنا أن نضع هذا الرأى بين أيدي العلماء والمشتريين ، رجاء أن نصل به معهم إلى قول فاصل فيه ، للحقيقة بنت البحث ، وفوق كل ذى علم عليهم ، والله الهادى إلى الصواب .

ما أجل الأدب

قال عبد العزيز بن صهر بن عبدالعزيز أمير المؤمنين : قال لى رجاء بن حيوة : ما رأيت أكرم أداما من أبيك : سمعت عنده ليلة فغشى المصباح ونام الغلام ، فاستأذنته فى إصلاحه فقال : إنه ليس من مروءة الرجل أن يستخدم ضيفه ، ونهض هو نفسه فأصلحه ثم رجع . فقال جرير بن عبد الله يا أمير المؤمنين : اعزم علينا كلنا أن نقوم فنتوضأ . قال صهر بن عبدالعزيز : صدقت ، ولا علمك إلا سيذا فى الجاهلية فقيها فى الاسلام ، قوموا فتوضؤوا .

وقال الأصمعى : حدثنى عثمان الشحام قال : قلت للحسن يا أبا سميد ! قال لبيك . قلت أنتقول لى لبيك ؟ قال : إني أقولها لخادمى .

نقول فى أمثال هؤلاء يقول الشاعر :

يخدمون ، كرام فى مجالسهم وفى الرجال إذا وافقتهم خدم
وما أصحاب من قوم ما ذكرهم إلا يزيدم حبا إلى هم

الاسلام في جنوب السودان

ومجهود الأزهري في نشره

لمفضيلة الأستاذ الشيخ الموض محمد أحمد ممساعة

مبعوث الأزهري الى جنوب السودان

يمتد السودان من حلقاً شمالاً إلى بوغندا جنوباً ، أو من خط الدرجة (٢٢) من العرض الشمالي إلى خط الدرجة (٤) من العرض الشمالي . وهو الجزء الأعلى لوادي النيل .

وهو ينقسم إلى السودان القبلي ، وهو من حلقاً حتى بعد الجبلين أو خط (١٣) عرضاً ، وفيه أم درمان والخرطوم ويمتد عرضه شرق النيل حتى البحر الأحمر ، وغرب النيل حتى حدود دارفور الغربية . وهذا القسم كله أهله مسلمون يتكلمون العربية . وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا في السودان الجنوبي الممتد من الجبلين أو خط (١٣) عرضاً إلى حدود السودان جنوباً عند الخط (٤) من خطوط العرض الشمالي . وهذا القسم عدا أطرافه الشمالية يسكنه السودانيون الزنوج ، وهم قبائل كثيرة تزيد على الستين قبيلة أكثرها هديداً الديسكا ثم الزاندي ، ويتكلمون بلغات كثيرة قد تقرب من عدد هذه القبائل . وقد نشترك قبيلتان أو ثلاثة في لغة واحدة . ولغة التهام السائدة بين هذه القبائل على اختلافها هي اللغة العربية خصوصاً في المدن والقرى . وهو أمر عجيب يستوقف النظر ، وببشر بمستقبل الاسلام في هذه البلاد . وقد بذلت جهود عظيمة لحملهم على لغة أخرى عامة غير العربية ، ولا نذيع سرا إذا قلنا إن هذه الجهود قد فشلت .

ويرجع سبب وجود اللغة العربية بين هذه القبائل — على قلتها — في الأحراش وداخل الغابات الكثيفة — إلى ارتياد التجار العرب من شمال السودان . فالتأثير تاريخياً أن هذا الجزء الجنوبي كان مجهولاً عند أهل شمال

السودان ، بئله غيرهم من الأجانب ، إلى أزمان قريبة ، إلا عند قليل من التجار الذين كانوا يرتادونه لتجارة العاج « سن الفيل » وتجارة الرقيق . وكان هؤلاء التجار العرب مراكز مختلفة في هذه البلاد ، هي مصدر نشاطهم وملتحق مندوبيهم الوافدين من داخلية البلاد وفاباتها ؛ وكانت لهم بسبب ذلك ثروات طائلة ، وبحكم لغتهم كانوا سببا في نشرها ؛ فقد تربي على طول المدة كثير من صفار أهل البلاد منذ نعومة أظفارهم على معرفة العربية ، وقاموا بعد ذلك بمهمة الترجمة بين هؤلاء العرب وبين أهل البلاد من الزنوج . وبلا شك كان تعلم العربية والحالة هذه مصدر رخ لمن يتعلمها ، وتبع ذلك أن أسلم بعض الناس لصلتهم بأولئك العرب الذين كانوا يمثلون المال والعلم والدين والآداب الفاضلة والأذواق الجميلة ، والذين يراهم أهل البلاد مثلا أعلى للإنسان الكامل .

وهذه الحالة كانت سببا للاتصال بهم ، والاخذ عنهم ، والتطبع بطبائعهم ، والاعتماد بمقائدهم ؛ فكان هؤلاء التجار مصدر وجود الاسلام في هذه البلاد الوثنية ، وإن كان قليلا في حد ذاته بالنسبة لعدد السكان .

وفي سنة ١٨٦٩ عين الخديو إسماعيل صموئيل بيكر باشا ليكون مديراً عاماً على مديرية خط الاستواء . وقد وصل بيكر بالجيش المصري في ١٥ إبريل سنة ١٨٧١ إلى (غندكرو) واتخذها عاصمة لمديرية خط الاستواء . « وتقع غندكرو على بضع أميال شمال جوبا التي اتخذت عاصمة للمديرية الآن . وتقع جوبا في درجة (٥) من العرض الشمالي » . وبعد مدة نقلت العاصمة من غندكرو وهي بالضفة الشرقية للنيل ، إلى الضفة الغربية المقابلة لها بجبل اسمه (لا ذو) ، لأنه كان أصبح من غندكرو . وقد تغلغل الجيش إلى داخلية البلاد حتى أخضع جميع القبائل . وفي خلال هذه الأعمال كان الاسلام ، وبجانبه العربية ، يسير ببطء بين أهل البلاد .

وقد اختارت الحكومة كثيراً من أهل البلاد حيث انتظموا في سلك الجندي ، والجندي صلة وثيقة في السراء والضراء بين الناس ، وسبب قوى من أسباب تشابه العادات والأخلاق والمقائده ؛ فكان هؤلاء الجنود نواة

جديدة للمسلمين في هذه البلاد ، وقد تمسكوا بدينهم حتى بعد ذهاب الحكم المصري بقيام المهديّة ؛ ولا يزال نسلهم متمسكا بدينه ومعتزاً به وبآبائه الجنود المسلمين . ويمرّف أبناء هذا النوع الآن باسم (الملكية) بفتح اللام ، ويوجدون بالمدن والقرى بكثرة ؛ وهم كهمة الوصل بين أهل الشمال وأهل الجنوب الذين لم يدخلوا في الاسلام بعد . وقد استمر دخول الاسلام مدة حكم المهديّة ، وقد كان وصول عرب الشمال أكثر من دى قبل بحكم الفتح . ثم جاء الحكم الحالى (الحكم الثنائى) بين مصر وانجلترا ، وفى هذا الحكم الأخير نشطت أعمال الإرساليات التبشيرية بالدين المسيحى ، وانتشرت في طول البلاد وعرضها ، وأنشئت الكنائس والمدارس والمستشفيات في المدن والقرى والأحراش ورءوس الجبال ، وصرفت الأموال الطائلة ، وقد وجدت هذه الإرساليات الحاية والعون المادى والأدبى من السلطات المحلية .

وقد استمر سير الاسلام وانتشاره بواسطة عرب شمال السودان من تجار وموظفين ، واسكن كان سيرا بطيئاً .

ولولا قابلية البلاد للاسلام ، ومماحة الاسلام وبساطة تعاليمه ، وميل أهل البلاد لنى جنسهم من أهل شمال السودان ، وروح التقارب بينهم ، ووجود اللغة العربية كأداة للتمام العام بين القبائل ، لولا هذه الأسباب لقضى على الاسلام في هذه البلاد ، بفضل تلك الجهود العظيمة التى تبذل من منافسه .

وفى كل هذه الأحوال التى ذكرناها لم تقم هيئة منظمة لنشر الاسلام والدعاية له ، ولم يكن كما ذكرنا غير الجهود الفردية .

ويمكن أن يعتبر ما ذكرناه عرضاً عاماً موجزاً غاية الإيجاز عن تاريخ الاسلام في هذا السودان الجنوبى .

أما حالة الاسلام الآن وحالة المسلمين في الجنوب ، فيمكن أن نجمل القول فيها فيما يأتى :

ينقسم السودان الجنوبي إلى مديريتين ؛ وهما مديرية أعالي النيل وعاصمتها (ملكاك)؛ والثانية مديرية خط الاستواء وعاصمتها (جوبا)، وهي حتى الآن تشمل مديرية بحر الغزال سابقا التي كانت عاصمتها (مدينة واو) . وحالة الاسلام والمسلمين يختلف الحديث عنها في المديريتين ؛ أما مديرية أعالي النيل ففي شمالها كثير من العرب وهم مسلمون لطبيعة الحال ، وأشهر مدنها (ملكاك) (والرنك) . وملكاك العاصمة مظهرها إسلامي وأهلها أو أغلبهم مسلمون ، ويوجد بها تفتيش الرى المصرى ، وفيها محكمة شرعية يتنقل قاضيا بين ملكاك والرنك ، وتوجد المساجد في مدنها وبعض قرأها ، وفيها أيضا كثير من الكنائس والنشاط المسيحي .

أما مديرية خط الاستواء فيختلف الحال فيها ؛ فلم يكن فيها قبل بضع سنوات شئ من المساجد إذا استثنينا مدينة واو لكثرة العرب فيها . ولما نقلت عاصمة المديرية من (منجلا) الى (جوبا) فكر المسلمون في العاصمة الجديدة في إنشاء مسجد لهم ، وزددت الفكرة بين الناس ، حتى ظهرت الى عالم الوجود في سنة ١٩٣٨ حيث وضع الحجر الاساسى لجامع جوبا بعد أن اشترك السودان ومصر في الاكتتاب له . وقد اشترك الأزهر في التبرع لإنشائه ، وكان للأمير عمر طوسون رحمه الله فضل مشكور في نجاح ذلك ، تماونه لجنة جامع جوبا بمصر التي يرأسها الآن سعادة فؤاد أباطة باشا ، والتي ما زالت تقوم بالعون المادى والأدبى للمجهود الإسلامى بجوبا .

وقد تم افتتاح جامع جوبا في يوم الجمعة ٢٦ من جادى الأولى سنة ١٣٥٨ و ١٤ / ٧ / ١٩٣٩ م . ولنصوير فرح المسلمين خارج المديرية ، بسلة داخلها ، بقيام هذا الجامع نقول : إنه حضر هذا الافتتاح (٢٧٠) شخصا من جهات مختلفة من بوغندا المجاورة للسودان ، وقد ورد على لجنة الجامع (٦٧) تلغرافا بالتهنئة من السودان ومصر . وأصدرت حريدة النيل بالخرطوم في ٢٩ يوليو سنة ١٩٣٩ عددا خاصا بجامع جوبا حلت صدره بصورة الجامع .

ويعتبر بناء جامع جوبا من الأحداث الهامة في تاريخ الاسلام في جنوب السودان ، وقد دلت الأحوال بعد بضع سنوات على النتائج الاسلامية التي

ترتبت على إنفاذه ، وهى التى ستكون موضوع حديثنا بمدى ، مع الاختصار والاعتراف فى نفس الوقت بعجزنا وعدم قدرتنا على التحدث بكل ما نعلم ، فلكل مقام مقال ، ورب قول لم يحى وقته ، ولكننا على كل حال سنشير بما فيه الدلالة على حالة الاسلام والمسلمين فى هذه البلاد :

رأى الأزهر الشريف أن يحمل مشعل الاسلام فى هذه الجهات المظلمة بليل الوثنية ، فاختار أحد علمائه ليكون مبعوثا له بمجنوب السودان ، وجعل مقره مدينة (جوبا) وهو كاتب هذه السطور . وقد وصل المبعوث الى جوبا فى أول ربيع الأول سنة ١٣٥٩ و ٩ إبريل سنة ١٩٤٠ ، ورتب الدروس والمواعظ بالجامع ، وكان فرح المسلمين به عظيما . ولذلك التفت حوله المسلمون فى جوبا وفى المدن القريبة منها ، وكانوا كلهم يأبى طامعة لخدمة الاسلام ، ونشر فضائله بين الناس ، ولم يمض على ذلك أشهر حتى دخل مئات من الناس فى دين الاسلام على يديه ، ولا زال يدخل فى الاسلام من هداة الله .

والمديرية واسعة الارحاء ، وسكانها على الحالة البدائية ، ولا يوجد شئ من مظاهر المدنية إلا فى المدن والقرى وهى قليلة ، وتقوم فيها المراكز الحكومية . وأشهر هذه البلاد مركز (توريب) ومركز (بور) ومركز (مريدى) ومركز (رومبيك) ومركز (واو) ومركز (بزل) ومن القرى أويل ومنجلا والراف . وبور تنبع أعلى الليل ، ولكنها فى وسط مديرية خط الاسنواء . ويوجد بجميع هذه البلاد كثير من المسلمين ، وهم يعرفون (بالمسكية) وهم من ديرة الجسود القدماء أو ممن اتصل بالتحار قديما . ويوجد فى جوبا نفسها مايزيد على الألفين من المسلمين بحسب التقدير الذى يظهر لنا ، وما عدا هذه البلاد فان الاسلام قليل بمثله بعض التجار من العرب وقليل ممن اتصل بهم ، وذلك فى مثل بلدة (زكاكا) و (شامبي) و (أمادى) و (تالى) و (تاي) و (ليرايحو) و (يامبيو) .

وقد اتصل بمبعوث الأزهر بكل المسلمين فى جميع أنحاء المديرية ، وأكد لهم ضرورة الارتباط بعضهم ببعض ، وأرسل إليهم النشرات الدينية ، والفتاوى

المنظمة لأحوالهم الشخصية ، والدالة على معرفة الاسلام ، وإظهار فضائله ومبادئه ، وجعل من جوبا نقطة ارتكاز قوية لهم .

كما نظم أحوال المسلمين الشخصية بجوبا ، وكانت تسير على طائفة أغلبيتها وثني ، وكتب الإرشادات لأهل البلاد الخارجية بهذه التعاليم ؛ كذلك نظم لمن أسلم طريقة التعليم بواسطة البعض من ذويهم ، حيث مكثوا معه بجامع جوبا حتى تعلموا شيئا من القرآن الكريم ، وصاروا يصلون صلاة صحيحة ، ويعرفون روح الاسلام . وقد تعلموا ما يسير عليه قومهم في أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وغير ذلك ، ثم رجعوا الى ذويهم ممن قد أسلم يعلمونهم ما تعلموا ، ويتصلون بهم في المواسم والأعياد وغيرها .

أما مساجد المديرية فهي جامع جوبا ، وجامع رومبيك ، وجامع واو . وتوجد مساجد من الأكواخ في كل من توريد وياي ومنجلا وأويل ، كما توجد زوايا للعبادة في بعض القرى .

وقد رأى مبعوث الأزهر أن أولاد المسلمين بجوبا لا بد لهم من التعليم ، فألف لجنة من الموظفين والتجار ، وذلك في يوم ١١ شوال سنة ١٣٦١ و ٢١ / ١٠ / ١٩٤٢ ، وبعد مجهود عظيم ، أقيمت مدرسة جوبا العربية الاسلامية ، وهي أول مدرسة عربية في هذه البلاد قامت من أموال خيرية سودانية ومصرية . وقد قرر المجلس الأعلى للأزهر في جلسته بتاريخ ٢٢ / ٩ / ١٩٤٥ منح هذه المدرسة مبلغ مائة وخمسين جنبا (وإني أرجو أن يجعلها سنوية) فإن هذه المدرسة هي الحجر الاساسي لنشر العربية في هذه البلاد ، وما وجدت العربية إلا وجد الاسلام . وهي على نظام المدارس الأولية . ولكن لبرنامج الدين من قرآن وديانة المحل الأول . وفيها الآن ما يزيد على مائة تلميذ . وقد افتتحت في يوم ١٨ من جمادى الأولى سنة ١٣٦٥ و ٢٠ / ١٠ / ١٩٤٦ أي قبل خمسة أشهر . وقد كان حفل الافتتاح لها كأنه لافتتاح جامعة من الجامعات ، حيث وردت على لجنة المدرسة بضعة وأربعون تلعرافا بالتهنئة من السودان ومصر . وأذيع افتتاحها من محطة الاذاعة بأمر درمان . وذلك كله للمعزى العظيم الذي ينتظر منها . وهي سائرة أحسن

سير . وقبل يومين فرغت من امتحان واحد وخمسين تلميذا ، وهم الفصل الأول في المدرسة . وكان امتحانهم في القرآن الكريم كل على انفراد ، من سورة (والضحى) حتى سورة (قل أعوذ برب الناس ، والفاتحة) وقد نجح هذا العدد جميعه . وهذا مما يبشر بنجاح عظيم ونشر لكتاب الله في هذه البلاد في ظرف خمسة أشهر . وبقي أكثر من هذا العدد لما يتم امتحانه ، وقد كاد هذا العدد يكتب ويقرأ ، وقد حفظوا عقيدة إسلامية وضعتها لهم . وهم يرتلون في أوقات مختلفة ، مع نشاط مدرسي حديث يحجب الناس في المدرسة . وإني أرحو أن تكون هذه المدرسة نواة للتعليم العربي في هذه البلاد ، وأن تخرج من يتدرب على فتح مكاتب للقرآن الكريم في بلاد المديرية التي مر ذكرها .

ولا شك أن هذه الأعمال تحتاج الى المال والعناية . وقد وضحت ذلك تفصيلا لمشيخة الأزهر في زيارتي لمصر سنة ١٩٤٢ و سنة ١٩٤٥ ، وسيكون لهذه الأعمال الإسلامية ما وراءها في نشر الإسلام . وأمل وأمل المسلمين في الأزهر أن يرمي هذه الحركة المباركة خير رماية ، وأن يوليها خير عناية .

والإسلام هنا تساعده عوامل طبيعية تزيد من قوة انتشاره . ولكن لا يتم ذلك إلا إذا مهدت له السبل ، وأنير له الطريق والمال وعناية الأزهر ورعاية مصر ، هذه هي الوسيلة الى ذلك .

نسأل الله تعالى أن يوفق الجميع لخدمة الإسلام والمسلمين ؟

إنجاز الوعد

قال الله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ؟ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ » .

وقال الزهري : حقيق على من أورد بوعده ، أن يشمر بفعله .

الصحف الدينية

وأثرها في الثقافة والإصلاح

لحضرة الأسناذ محمود الشرقاوى

أصبحت الصحف في العصر الحديث عاملا من أهم العوامل وأبرزها خطرا في حياة الناس وتوجيهها وثقيفها ؛ ويستطيع كل حاكم مخلص ، أن يجعل من الصحف أداة لترقية الأمة أو الطائفة التي يحكمها ، أو يتولى سياستها وثقيفها وتوجيهها ؛ يستطيع كل حاكم وكل مسيطر أن يجعل بأمرته أو طائفته الى حيث يشاء إذا كانت لديه صحيفة أو صحف يحررها ويستيرها من يستطيع أن يفهم رسالة هذا الحاكم ويصوغها ويوحى بها .

وكذلك يستطيع كل صاحب رسالة منابر دؤوب أن يفصل ذلك ولو لم يكن حاكما ولا مسيطرا إذا كانت لديه صحيفة فاحجة .

هذه حقيقة نعتنها التجارب ، وأصبحت من الحقائق التي نعلو على الجدل ؛ ويمكن أن نورد من تاريخ مصر والشرق الحديث ما يكفي لتقريرها ، ولكن الأمثلة والأدلة التي يمكن إيرادها لا تثبت هذه الحقيقة قد تكون أمثلة تنصل بالماحية السياسية أو الوطنية من حياة الناس ؛ فهل يمكن أن يقع مثل ذلك في الناحية الدينية من حياتهم ؟ وهل يمكن أن يكون للصحف الدينية أثر في ثقافة الشعب وإصلاحه وتوجيهه ؟

ولست أقصد بالثقافة ما ينشر في هذه الصحف من تفسير لبعض آيات القرآن الكريم ، وشرح بعض الأحاديث النبوية ، وغير ذلك مما يتصل به أو يتعلق بتاريخ العرب أو السلف الصالح ، وما يشبه ذلك الذي اعتادت هذه الصحف أن تنشره . ليس هذا من الثقافة التي أقصدها ، لأنه قد يكون مجموعة من المعارف الثقافية التي لونت بلون خاص ولها طابع خاص يقوم على تركيز الآراء السائدة والمعتقدات المألوفة وتمكين نوع المعرفة المتداولة بصرف النظر عن صلاحها وفسادها وعن نفعها وضررها .

ليست هذه هي الثقافة التي أقصدها ؛ بل هي تلك الثقافة الإصلاحية التقدمية التي تؤثر في الناس وتدعوهم الى حياة أفضل ، والتي تسير الزمان وتجعل من الدين وسيلة لإصلاح حالهم وتبسيط مشاكلهم ، لا لتعقيدها وتركهم في حيرة ولبلة بين ضرورات حياتهم وبين معتقداتهم الموروثة .

فهل من الممكن أن نجد صحيفة دينية لها هذا الأثر الإيجابي التقدمي الإصلاحي في حياة الناس في الشرق ؟

أعتقد أن هذا ممكن ، ولكنه فرع لاصل وجزء من كل ؛ فإذا كان القائم أو القائمون على صحيفة دينية معينة أصحاب ثقافة خاصة بعيدة عن مستوى العوام والتأثر بهم ، وهم في الوقت نفسه أصحاب فكرة إصلاحية يؤمنون بها ويدأبون في السعي لها ولا يخشون أن يصدروا مآلوف العامة ، بل يكون وكدهم كله وجهدهم كله موجها لإصلاح عقولهم وتقويمهم لا لإرضاء رغباتهم والجرى في مآلوفهم وإلباس هذا المآلوف الباطل ثوب الحق ؛ إذا كان القائم أو القائمون على صحيفة دينية معينة هذا ومنهم ، فإن هذه الصحيفة تكون عندئذ عاملا مؤثرا في ثقافة الناس وإصلاح شأهم . وإذا كانت الهيئة القائمة على إصدار صحيفة تما لها هدف معين تسمى اليه في تنقيف أهلها ثقافة تقدمية إصلاحية أمكن عندئذ أن تكون الصحيفة التي تصدرها هذه الهيئة عاملا مؤثرا في ثقافة الناس عامة ، وأهلها خاصة ؛ ثقافة تقدمية إصلاحية ، وإلا فإن ما يبشر باسمها يكون مجموعة من المعلومات والآراء التي يرضى بها العوام ولكنها لاتدفعهم لتفكير ، لأنها لاتخرج عن مآلوفهم ، ولا يربط بين بعضها وبعض رباط ، ولا يجمعها هدف . ونحن في تاريخنا الحديث نستطيع أن نجد مثلا لما نريد .



في تاريخنا الحديث مثل لصحيفة إصلاحية كانت يقوم على تحريرها وإصدارها رجل له هدف إصلاحي يسمى اليه ويحمل من هذه الصحيفة وسيلة لهذا الإصلاح والتقويم وإنشاء الثقافة التقدمية ، مع أن هذه الصحيفة كانت صحيفة رسمية تصدرها الدولة ، وكانت للتقاليد في ذلك الوقت سطوة أي سطوة ، وكانت الحكومة والحكام سنداً لكل مآلوف ولو كان ظاهر الفساد .

هذه الصحيفة هي « الوقائع المصرية » ، وهذا الرجل هو الشيخ محمد عبده .
و « الوقائع المصرية » أولى المصحف في مصر على الإطلاق ، تولاه في أوائل
عهدها الشيخ رفاعة الطهطاوي (من سنة ١٨٤٣ إلى ١٨٥٠ ميلادية) وهو
أزهري تثقف في فرنسا ، وكان ركنا من أركان النهضة المصرية في عهد محمد علي ،
وتولاه في عهده أحمد فارس السدياق اللبناني الذي أنشأ بعد ذلك في الأستاذة
جريدة « الجوائب » ، وكانت في عهدها أعظم صحف الشرق جميعا ، وهما في هذه
المصحف كلها كانا داعيين للإصلاح الديني ، ثم تولاهما الشيخ أحمد عبد الرحيم .
وفي عهد الشيخ عبد الرحيم هذا كان الشيخ محمد عبده محررا ثالثا لها ،
فوضع تقريرا وبرنامجا للإصلاح الوقائع اختير بسببه محررا أول لها ومدبرا
للمطبوعات والمطابع المختصة بنشر المصحف التي كانت تصدر باللغتين التركية
والعربية .

وقد كان الشيخ عبده في هذه الفترة من ولايته تحرير الوقائع المصرية مشرفا
على مصالح الحكومة وموجها لها ، وكانت له رئاسة ورقابة على المصحف العربية
والأجنبية في مصر ، وله عليها حق الإنذار التعميل الدائم والموقوفات ، وكان
له أن ينتقد ما يراه يستحق النقد من أعمال الحكومة ومكاتبها وإنشاء
موظفيها في مكاتبهم الرسمية .

وله حق توجيه النقد بل اللوم إلى المديرين . وقد دأب في وقت ما على
نقد مدير إقليم ، ولاحقه باللوم حتى شكاه هذا المدير إلى رياض باشا ناظر
النظار في ذلك الوقت ، فلم يسمع منه ، وبقي الشيخ عبده على نقده إياه .

وكان الأساس عند الشيخ عبده في نقده وتوجيهه وإصلاحه هو الدين .
وكان له بهذا أكبر الأثر في تقويم كثير مما كان معوجا ، وإصلاح كثير مما كان
فسادا في زمنه . وما يزال المصلحون منا يتفنون في ذلك أثره ويقبضون
خزائنه .

وقد أورد الشيخ رشيد رضا في تاريخه عن الشيخ محمد عبده فقرة تدل
على مقدار ما كان للشيخ عبده من كبير الأثر والسلطة أيام ولايته على الوقائع
المصرية ، قال :

» . . . صاحب عمامة أزهري يدخل في حكومة مطلقة بعيدة في أمثالها عن رجال العلم والدين ، فيشرف من نافذة غرفة تحرير الجريدة الرسمية على نظارات الحكومة ومجالسها ومحاكمها ومصالحها ، فيصحح لعمالها ما يكتبون ، ويرشدهم إلى إصلاح العمل فيما يعملون ، ثم يشرف من نافذة أخرى لها على الأمة فيقوم من أخلاقها ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويطلع من نافذة ثالثة فيها على الجرائد العربية فيعملها حسن التحرير ، ويرتبها على الصدق في القول (١) .

ذلك أمر استطاع الشيخ محمد عبده أن يفعله في صحيفة جعل منها سلاحا للتقويم والتوجيه النقدي والإصلاح على أساس من الدين ، وهي صحيفة رسمية لها حدود وعليها قيود . وكانت للتقاليد في ذلك الوقت - كما سبق القول - سطوة أي سطوة ، وكانت الحكومة والحاكم سنداً لكل مألوف ولو كان ظاهر الفساد ، ولم يكن للصحافة من قوة الأثر والسلطان على الناس مثل ما لها في زماننا هذا .

وهذا الذي استطاعه الشيخ عبده يستطيع أن يفعله في كل وقت من يكون في مثل إخلاصه لمكرته ، وشجاعته في الدعوة إليها ، ومثابرته ودؤوبه في العمل لها واحتماله في سبيل مثله وغايته .



ولعل ثامناً يقول إن الدين كان له في ذلك الوقت من قوة الأثر عند الناس ما ليس يوجد الآن .

ولكن الذي اعتقده وأراه صواباً أن الذي ضعف في زماننا هذا هو تأثير رجال الدين لأسبابٍ هم بعضها ، وقد نفرد لها فصلاً خاصاً . ولكن الدين نفسه لا يزال أثره قوياً حاصماً على نفوس الناس في مصر والشرق ؟

محمود الشرقاوي

(١) تاريخ الأستاذ الامام الشيخ رشيد رضا ص ١٣٩ ج ١ طبعة للنار سنة ١٣٥٠ هـ

بيئة البصرة وأثرها في النحو العربي

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفة عضو جماعة كبار العلماء

هناك أسئلة تدور بخاطر من يعانى تاريخ النحو العربي ، وهى : لماذا وضع العراق دون سائر الاقطار الاسلامية كجزيرة العرب ومصر والشام ؟ ولماذا بدى به أول ما بدى في البصرة دون سائر أمصار العراق ؟ إن المطلع على تخطيط البصرة يعلم أنها خلت لتكون مشق لجيوش المسلمين إذا شتوا ، ويكنسون فيها إذا انصرفوا من غزوم (١) ، وهى على حدود البادية ، وقد نزح إليها كثير من قبائل العرب وكثير من الموالي (٢) ، وكان يقد إليها كثير من الأعراب ، وقد شغلهم أمرهم كيف يحفظون القرآن من اللحن ، فهدى أبو الأسود الى حفظه من اللحن في الكتابة باهتدائه إلى الشكل ، ثم اهتموا بمد ذلك إلى حفظه من اللحن في القول والقراءة جميعا بما هدوا اليه من استخراج قواعد النحو واستنباطها .

كانت الكثرة من سكان البصرة للعرب ، وكان فيها عدد أقل من الموالي ، فظهر اللحن في قراءة القرآن وفي اللغة العربية بمخالطة الموالي ، والمسلمون جد حراس على القرآن الكريم أن يغير أو يحرف ، وعلى لفتهم أن يدخلها التحريف والتبديل .

هذه البيئة الطبيعية ليست موجودة في سائر أقطار الإسلام ؛ فليست موجودة في جزيرة العرب لأن سكانها غالبيتهم المعظمى عرب ، فهى أبعد عن اللحن وفساد اللغة ؛ وليست موجودة في سائر بلاد العراق لأن سكان هذه البلاد كان أكثرهم من الفرس ولم تكن جهورتهم من العرب . نعم ما كان يشارك

(١) من ٣٥٤ فتوح البلدان للبلاذرى ط ١٩٠١ (٢) كالاسمانيين الذين نزلوا بها وأقلوا فيها [٣٧٣ للرجم]

البصرة في ذلك إلا الكوفة ، ونحن نعتقد أنه لو لم يظهر النحو في البصرة لظهر في الكوفة ، ولذلك ظهر فيها بعد قليل ، وشاركت في قواعده بجزء ليس بالقليل . ومهما يكن من شيء فقد سبق المراق سائر أقطار الاسلام ، وسبقت البصرة خاصة سائر أمصار العراق في وضع النحو ، وذهبت بفخر ذلك ، وكان لها سبق والتقدم ، وكانت لعلماها الفضل في ابتداء النحو وتبويبه ، ووضع قواعده ، وتفريع فروعه .

وإن الكتاب لسيبويه البصري ليدلنا على أن البصرة ولدت النحو وربته ونمته حتى لو لم يشاركها فيه مصر من الأمصار طرغ مستغنيا بها عن غيرها ، ولم يضره ذلك في قليل ولا كثير . إن الكتاب لسيبويه أحاط بقواعد النحو وأصوله وكثير من فروعه وعلله وحكمة الواضع فيها وضع وكثير من أقيسته ، حتى جاءنا علما قد طاب واستوى ؛ وقد سار الكتاب مسير الشمس في جميع الأقطار الاسلامية ، واشتغل الناس به درسا وتحصينا وفهما وشرحا واختصارا ، بل إنه لم يخدم كتاب في العربية مثل ما خدم الكتاب لسيبويه ؛ وقد كازا علماء المتقدمون لا يروونه يعلم النحو فقط وإنما يعلم الابتكار والاستنتاج أيضا ؛ وقد كانوا يستكثرون على قدرة عالم واحد أن يفتح مثل الكتاب فتحه لاثنتين وأربعين طالما ؛ قال ثعلب : اجتمع على صنعة كتاب سيبويه انسان وأربعون إنسانا منهم سيبويه .

لقد كان لبشة البصرة وجوها وزمانها ومكانها دخل كبير في أن كان ما استنبطوه من قواعد النحو على ما هو عليه ، ولم يكن على غيره مما استنبطه علماء الكوفة أو غيرهم من علماء الأمصار . ونحن نغير إلى طرف من ذلك :

كانت البصرة قرية من البادية ، وفيها كثير من العرب ، ويفد اليها كثير من الأعراب ، ووضع النحو في زمن متقدم ، فلما عن ذلك في نفس علمائها تقديسهم للغة العرب ، وللعرب المتكلمين بالعربية ، فكانوا لهذا يرون أن « العرب لم تعدل من شيء إلى شيء إلا لشيء (١) » ، ولم يفتنوا إلى

أن المتكلمين باللغة قد يظنون في الشيء أنه من باب كذا فيعطونه حكمه ويكون ذلك توهمًا منهم . أما الكوفيون فقد شغلوا بالنحو من زمن متأخر ، وكانوا يميزون بين البادية ، ولم يكن يترقبهم من الأعراب كثير (١) ، وكانوا أقرب إلى الترف والمدينة ، فلم تكن فيهم هذه القداسة للغة العرب والمتكلمين بها ، فجوزوا عليهم التوهم كما يجوز علينا في محادثاتنا فنظن أن الشيء من باب فنحريه عليه وهو من غيره لما كان ينبغي أن يأخذ حكمه . وسأمثل لذلك :

ورد لفظ أشياء ممنوعًا من الصرف ، وهو أفعال جمع شيء كبيت وأبيات ، وأفعال لا يجمع من الصرف ، فوقف سيمويه المصري موقفًا يظهر فيه القداسة لمنهج العرب فقال : إن أشياء أصلها شيء فهي فعلاء ثم حصل قلب مكاني فجاء بالهمزة في أولها وقيل أشياء ، فهي على وزن فعلاء ، وإذا كان أصلها فعلاء وفعلاء تمتنع من الصرف فلا غرابة في منعها من الصرف .

جاء الكسائي الكوفي وقال : إن أشياء على وزن أفعال ولكن العرب توهموا أنها على وزن فعلاء فنعموها بالصرف ، ثم جرت في لغة القرآن على ما نطق به العرب ، وليس بغريب أن يتوهم في الشيء أنه من باب لمشابهة بينهما فيعطى حكمه .

ولهذا السبب ذاته ، وهو تقديس اللغة ، منع البصريون أشياء بحفظه منهم وتزمتنا ، كما سبق أن بيناه .

ورد عن العرب فعال ومفعل للتكرير ممنوعًا من الصرف فيما قبل خمسة ، كشئاء ومثنى وثلاث ومثلث ورباع وسريع ، ولم يرد في خمسة وما بعدها ، فامتنع البصريون عن الاتيان بصيغة فعال ومفعل في خمسة وما بعدها وأجازوه الكوفيون ، وحجة البصريين أنه لم يرد عن العرب في هذه الأعداد فلا نجى به ، وحجة الكوفيين أنه جاء فيما قبلها فنقيس عليه غيرها . وليت شعري ماذا منع البصريين من القياس مع أنهم يقولون به ؟ فإن قالوا كان يجب لقياس أن

(١) نزل بالكوفة من بين اثنا عشر ألفًا ومن نزار ثمانية آلاف [٢٨٥ فتوح البلدان] وأقام بها أربعة آلاف من القديم [٢٨٨ و ٢٨٩ المرجع] .

ورد خماس وخمس ومسداس ومسدس وسباع ومسبع ، قلنا إذا ورد فما حاجتكم إلى القياس إذ أنه يكون قد ثبت بالسماع ؟

وبالجملة فقد كان البصريون يتشددون في القياس فلا يقيسون إلا على ما أكثر ، ولا يقيسون على الشاهد الواحد ولا النادر ؛ والكوفيون لا يتشددون هذا التشدد ، فيقيسون على ما ورد ولو نادراً ، ويسيرون على الشاهد الواحد ولو لم يأت في الباب غيره .

ورد عن العرب مثل :

أأظن قوم سلى أم نورا ظننا
إن يظنوا فمحبب عيش من قننا

ومثل :

خليلى ما وافى بمهدى أتبا
إذا لم تكونا لى على من أخالف

فما رفع الوصف فيه فاعلا أغنى عن الخبر إذا اعتمد على نفي أو استفهام ، فقام البصريون والكوفيون ذلك .

وورد :

خير بضو لب فلاتك ملنيا
مقالة لحي إذا الطير صرت

فرفع الوصف فيه فاعلا دون أن يعتمد على نفي أو استفهام ، فقام الكوفيون على هذا القاعده ، وأجازوا أن يرفع الوصف الفاعل الساد مسد الخبر ولو لم يسبقه نفي أو استفهام . وامتنع البصريون من القياس لقلته وهم لا يقيسون إلا على ما أكثر .

والكوفيون منعسون في حضارة الفرس ، فعلموا حاجتها إلى تيسير اللغة ، وعلموا أن اللغة خلقت لئلا يصحح أصحابها لا يكونوا خدما لها ، والبصريون وإن كانوا على حضارة ولكنهم أقرب إلى البداوة فلم يدركوا هذه الحاجة ؛ لذلك توسع الكوفيون في القياس وأقل البصريون منه .

وأنت تعلم أن القياس يوسع اللغة ويذللها للحاج المتنوعة ، ويمكن من استخدامها في الأغراض المختلفة ، والوقوف على السماع أو الإقلال من القياس يحد من ذلك ؛ وكلما كانت الأمة أعظم حضارة كانت أعظم تقدسا للعقل وأشد استمالة للقياس وأقل حفا من السماع ؛ وكلما كانت الأمة أقل حضارة كانت أقل بالسماع وأكثر إهمالا للقياس الذي هو أثر العقل والتفكير .

ولقرب البصرة من البادية ومخالطتها للأعراب الإقحاح وسهولة الأخذ عنهم لم يأخذوا إلا عنهم ؛ ولبعد الكوفة عن البادية وعدم تيسر الأخذ إلا عن العرب المخالطين اكتفوا بالأخذ عنهم ؛ ولذلك قال الزبيدي البصري :

كنا نقيس النحو فيما مضى على لسان العرب الأول
لجاء أقوام يقيسونه على لنى أشياخ قطر بل
فكلهم يعمل في تقض ما به يصاب الحق لا يأتى
إن الكسائي وأصحابه يرقون في النحو الى أسفل

وقال اليازجي البصري :

« نحن نأخذ اللغة عن حرشة الضباب ، وأكلة اليرابيع ، وهؤلاء يأخذون اللغة عن أهل السواد أصحاب الكواميخ وأكلة الشوايز » .

ولست أزعم أن تأثير البيئة هذا مطرد فينتج آثاره دائما ، ولكنني أقول إنه الكثير الغالب ، فلا ينافي هذا أن يقول البصريون بما كان ينبغي أن يقول به الكوفيون ، وأن يقول الكوفيون بما كان ينبغي أن يقول به البصريون لو جرى القياس على اطراده ؛ ولا ينافي أيضا أن يوافق بعض البصريين الكوفيين في مذهبهم ، وأن يوافق بعض الكوفيين البصريين في رأيهم .

وبعد ؛ فقد طال بنا القول ، وسنرجى بقية الحديث الى فرصة أخرى ، إن شاء الله تعالى ؟

حرمة الحج

إذا ترتب عليه فتنة المسلمين وتفريق كلمتهم

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

نشطت دعاية الكفار المحاربين في بعض البلاد الاسلامية التي زلوا فيها ، تدعو المسلمين المقيمين فيها الى تأدية فريضة الحج على أن يستقلوا الى البلاد المقدسة بواخر هؤلاء الكفار عجائبا . وغرضهم من هذه الدعاية إيهام العالم الاسلامي بأن هؤلاء المسلمين يوالونهم ويخضعون لهم ، وأنهم متسامحون مع المسلمين في دينهم ، مع حرصهم على تحويل المسلمين عن دينهم والتضييق عليهم في حياتهم .

ولقد أضرر المسلمون من هذه الدعاية ، ولكن شدة نفاقها وكثرة وسائل الإغراء التي يستعملونها ، والنجاءم الى التهديد والضغط ، نجعلنا نخشى أن يترك كل ذلك أثرا في بعض ضعاف الإيمان . لذلك نتقدم الى اللجنة الموقرة للتفضل بالإفادة عن السؤال الآتي :

ما حكم المسلم الذي يستمع الى دعاية هؤلاء الكفار الذين يحاربون بلاده فيذهب الى الحج على ظهر باخرة م تاركا الجهاد المقدس الذي خاضته بلاده ضد هؤلاء الكفار ؛ مع العلم بأن ركوبه باخرة أعداء بلاده وانحيازهم يجعلان ضررا شديدا للبلاد المسلمة ، وخيانة لإخوانه المسلمين الذين لا يزالون يخوضون غمار الحرب ضد أعدائهم ؛ ومع العلم أيضا بأن سفره على تلك البواخر يوجب عليه أن يحمل حواجز سفر يقرر فيه انتسابه الى جنسية هؤلاء الكفار ؟ مع الرجاء ببيان حكم حجه وحكم دينه وإيمانه .

محمد زين حسن

رئيس جمعية استقلال أندونيسيا

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه .

الحج فريضة عينية كتبها الله على كل مسلم مكلف يُبَسِّر له قوته البدنية ومقدوره المالية أداءها إذا لم يكن هناك مانع .

وقد شرعه الله لمصالح كثيرة دنيوية ودينية ، منها ما يعود على الفرد ، ومنها ما يعود على مجموع الأمة الإسلامية . ومن أهم هذه المصالح تمكين المسلمين بذلك الاجتماع السنوي العام الذي يفدون إليه من مختلف الأقطار من النظر في مصالحهم الوطنية الخاصة ، ودراسة شؤونهم الدينية العامة ، والاتفاق على تكميل ما ينقصهم في هاتين الناحيتين ، والعمل على ما يرفع شأنهم ويكفل لهم سعادة الحياة في أوطانهم ، ويضمن لهم الأمن والسلامة في علاقاتهم مع الأمم الأخرى على أساس من أحكام الدين الحنيف ؛ وهو من أجل ذلك كان من أعظم العبادات ، وأقوى دعام الإسلام .

غير أنه قد تعرض حالات لا يكون الحج معها مطلوباً بل ولا جائزاً شرعاً . ويتقدر الحكم في كل حالة بقدرها وعلى حسبها ، فإن من أصول الشريعة التي لا ينبغي الامتراء فيها ما يقضى بأن العمل إذا كان بمحصل مصلحة ومفسدة وغلبت مفسدته على مصلحته فإنه يكون ممنوعاً شرعاً درءاً للمفسدة الغالبة .

وتطبيقاً لهذا المبدأ كان من المسلم في نظر الشريعة الإسلامية :

(١) أن الرجل إذا خاف على زوجته الفتنة إذا هو خرج للحج وتركها من غير محرم بحفظها لم يحز له أن يخرج للحج .

(٢) وأن المرأة لا يجوز لها أن تخرج للحج من غير أن يكون معها زوج أو من يؤمن معه جانب الفتنة .

(٣) وأن قائد الجند أو متولى حراسة البلد إذا غلب على ظنه أن تغيبه في الحج يمكن للعدو أن يتغلب على الجند أو يترتب عليه الاضطراب واختلال

الامن في البلد ، لم يجوز له شرعا أن يخرج للحج . ولقد أبيع للمجاهد أن يفطر في رمضان إن لم يكن مسافرا ولا مريضا إذا غلب على ظنه أن صومه يضره من الجهاد .

ولا ريب أن من هذا القبيل أنه إذا كان أهل بلد إسلامي أو فطر من الأقطار الاسلامية في مهم ديني أو وطني وعلم أن خروج واحد أو طائفة منهم للحج يحدث فتنة في الباقيين أو ضعفا أو اختلافا يفسد أمرهم ويفرق كلمتهم وتمزق به جماعتهم ، كان حراما أن يخرج أحد منهم للحج .

ومن هذا يتضح الجواب عن الاستفتاء المذكور ؛ فإنه إذا علم أن سفر جماعة من المسلمين للحج على ثقة عدوم وفي سفرهم أضرها لهم يتخذ ذلك المدووسية لفتنتهم وإحداث الانقسام في صفوفهم وإضعاف شوكتهم ، كان من أعظم المحرمات موافقة ذلك المدو والمخروج الى الحج ؛ وذلك لأن مفسدته تربو على مصلحة أداء الحج . هذا إلى أن فيه موالاة لأعداء الله أو ظهورا بمظهر هذه الموالاة من غير مصلحة راجحة أو دفع مضرة .

وما مثل الذين يستجيبون لدعوة الأعداء في هذا الشأن ويخدهون بمظاهر عطفهم المدخول الذي يرفقون به وحدثهم ويركزون به على المسلمين سلطانهم إلا كمثل من مال إلى عمالة أولئك المنافقين الذين اتخذوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد الضرار تقريقا بين المؤمنين وإرسادا لمن حارب الله ورسوله ، فقد ادعوا أنهم لم يتخذوه إلا لما تتخذ له المساجد من العبادة وإقامة الصلاة ، وكانوا يخلفون أنهم ما أرادوا بذلك إلا الحسنى ؛ ولكن الله فضح أمرهم وكشف عن سوء نواياهم وكيدهم للإسلام والمسلمين ؛ وذلك هو قوله تعالى « والذين اتخذوا مسجدا ضارا وكفرا تقريقا بين المؤمنين وإرسادا لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى ، والله يشهد إنهم لكاذبون » .

ثم إن قبول المال للحج به من المدو الذي أراد تقريق المسلمين وإفساد أمرهم من هذا السبيل ثم كبير وجرم عظيم . والحج بذلك المال أكثر شناعة

وأعظم إنما من الحج بمال الرشوة والسرقة والمال المنضوب . ولا شك أن الحج بهذه الأموال غير مقبول .

ومن يعلم حكم الشرع في هذا ويقدم عليه مستحله فهو غير مسلم .

ولقد طلب الله من المؤمنين أن يمتصموا بحبله المكين ، وأن يكونوا يداً واحدة على من عاداهم ، وحذروا أن يقيموا في غلب الفتنة عن طريق الإغراء بالمال أو الإغواء بالجاه والسلطان ، حفظاً لوحدهم ، وبعداً بهم عن أسباب التنازع والفشل ؛ قال الله تعالى «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» «وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» وقال تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً» «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء . بعضهم أولياء بعض . ومن يتولهم منهم فإنه منهم ، إن الله لا يهدي القوم الظالمين» ثم يقول «فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة» وقال تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ، ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفى صدورهم أكبر» «كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة ، يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم» «إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله» .

ولا ريب أن في مطاوعة بعض المسلمين للكفار في مثل حادثة الاستفتاء تقريباً لوحدة المؤمنين ، وعملاً على تحقيق الفتنة التي يقصدها الكافرون ، وعلى تمكين سلطانهم في بلاد الإسلام . وكل ذلك وما يؤدي إليه من وسائل مما ياباه الدين وتحصره الشريعة وتراه حرباً على جماعة المسلمين . قال تعالى : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم» .

فعل المسلمين جميعاً أن يفتنوا لما يصطنعه الأعداء من صور التعامل والتعليم والتنظيم والتفويض والمعالجة وغير ذلك مما يخفون وراءه مقاصد السبوت ضد الإسلام والمسلمين .

اعتذار

نظرا لأن موعد صدور مجلة الأزهر هو أول المحرم ، اضطررنا للبدء في طبع المجلة قبل ذلك اليوم بأسبوعين ، فلم نستطع نشر شيء عن ذلك الاحتفال العظيم الذي أقيم بالجامع الأزهر احتفالاً بالعيد الهجري وتفضل بتشريفه حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم ، واضطررنا إلى إرجاء نشر بيان مفصل عنه ، وإيراد تلك الكلمة اللبقة الجامعة التي ألقاها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر تنويهاً بشرف ذلك اليوم الكريم ، وإشادة بفضل صاحب الجلالة الملك المعظم ، أماده الله على جلالاته وعلى الأمة الإسلامية باليمن والاقبال

وفي هذه المناسبة نذكر أننا اضطررنا بسبب ضيق المقام إلى الحد من أبواب المجلة ، فلم ننشر شيئاً من الموضوعات التي قررنا نشرها بلغة أجنبية ، ولا من المخطوطات الجليلة الفريدة التي لم ننشر بعد . كل ذلك سنستدركه في الأعداد المقبلة ، إن شاء الله .

وإذا كان الاسلام قد نبه المسلمين الى وجوب البقطة والحبطة خوف الوقوع في حبال الشر التي يصطنعها لهم أعداؤهم ، فإنه لم يقنه أن ينهبهم الى وجوب الوفاء بالعهود التي يراد بها الخير وإسماد الانسان ، وإلى مسألة من لا يريدون للمسلمين شراً ولا أذى ومن يقفون منهم موقف السلم والحياد ؟ قال تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا إليهم » إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون .

فها تان الآيتان تعتبران دستوراً إسلامياً يرجع إليه في معرفة ما يحل وما لا يحل من وجوه الملاقات التي تكون بينهم وبين غيرهم من المخالفين لهم في الدين . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

اللائحة الداخلية لمجلة الأزهر

تبعاً لمذكرة فضيلة الأستاذ الأكبر التي أقرها المجلس الأعلى للأزهر
في ٢٤ رجب سنة ١٣٦٥ الموافق ٢٣ يولية سنة ١٩٤٦ .

الغرض من هذه اللائحة هو تنظيم مجلة الأزهر بحيث تصلح لحل رسالة
الجامع الأزهر ، والتعبير عنها بكل تعبير ، ولأجل هذا حددت أغراض المجلة
والموضوعات التي تكتب فيها ، والإشراف على تحريرها وإدارتها على النحو
التالى :

١ - أغراض المجلة

أغراض المجلة هي الدافع عن الاسلام وبيان فضائله ، والتعبير عن مساهمة
الأزهر في العناية بالدراسات الاسلامية عناية إنشائية ، وتكون حلقة اتصال
بين الأزهر وسائر الجامعات والمعاهد العلمية من جهة ، وبين الأزهر والرأى
العام المثقف من جهة أخرى ، وتكون أداة تعليم الأزهريين ، وأداة توجيه
دينى وإصلاحى للمسلمين .

ب - تفصيل الموضوعات التي تكتب فيها مجلة الأزهر

لما كانت مجلة الأزهر تنشر لحل رسالة الأزهر الى الشعوب الاسلامية
وغيرها ، وجب أن يكون ما ينشر فيها مناسباً لمهمتها ، وذلك بأن تكون
هذه المجلة من غزارة المادة وتنوع البحوث بحيث تمثل الانجهاات الثقافية
والاصلاحية للجامع الأزهر ، وهذا كما يأتى :

أولاً : نشر البحوث المؤيدة لعقائد الاسلام وشرائعه المبينة لمهمته
العالمية ، والمبجلة بالحجج والبيانات لشبهات الإلحاد التي تقف
في طريق هذا الإصلاح العالمى العظيم .

ثانيا : نشر بحوث طريقة قائمة على أسس سليمة من مناهج البحث في العلوم الإسلامية خاصة ، وفي الآداب والعلوم والفنون والاجتماع عامة ، مع الإهتمام بحركة التيارات الفكرية في العالم .

ثالثا : نشر مختارات مما يظهر في المجلات والكتب مما يكون فيه فائدة علمية أو أدبية لقراء المجلة ، وذلك رغبة في مسايرة الحركة الفكرية في العالم .

رابعا : التعريف بالكتب التي تتصل بالإسلام مما ينشر في مختلف اللغات والبلاد ، والتعريف بالمخطوطات العربية القيمة لاسيما الموجود منها بدار الكتب الأزهرية ، ونشر مخطوطات عربية قصيرة ذات قيمة ، وتلخيص منتخبات من رسائل جماعة كبار العلماء والرسائل التي يضمها أعضاء البعثات الأزهرية في الخارج ورسائل الأستاذية في مختلف أقسام التخصص بالجامع الأزهر .

خامسا : نشر مباحث في مذاهب الإصلاح الديني والاجتماعي وفي نظم التعليم والآداب .

سادسا : تزويد القراء بأهم أخبار المعاهد والجمعيات العلمية في مصر والخارج ، وبأهم الأخبار الخاصة بالتغيرات الاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي وغيره ، وكذلك بأخبار الجامع الأزهر العلمية الدارحية .

ج - نظام المجلة

(١) تصدر المجلة في نحو مائة صفحة في أول كل شهر عربي ما عدا شهرى الحر الشديد ، وتكون سبتها عشرة أشهر .

(٢) أن يكون لها ملحق يكتب بلغة أجنبية في موضوع يهم من لا يعرف العربية من المسلمين وغيرهم ، أو يشتمل على طبعة مستقلة لبعض المخطوطات العربية القيمة ، أو لما يظهر في المجلة من بحوث .

د - لجنة مجلة الأزهر

يتولى الإشراف على تنفيذ اللائحة لجنة تدعى « لجنة مجلة الأزهر » وتتألف من السكرتير العام للجامع الأزهر والمعاهد الدينية ، ومدير مجلة الأزهر ، وممثل لمكتب البحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر ، وأحد أساتذة الكليات بالجامع الأزهر .

ويختار حضرة صاحب الفصيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر العضوين الآخرين ويعين أحدهما سكرتيراً لتحرير المجلة .

وتجتمع هذه اللجنة مرتين في الشهر على الأقل ؛ وهي تختص بتدبير المقالات والبحوث التي تعد للنشر في المجلة ويتولى بإشرافها مكتب البحوث والثقافة الإسلامية بالجامع الأزهر أبواب المجلة الخاصة بالترجمة من اللغات الأجنبية وإليها ، وأخبار الهيئات العلمية والدينية ، والتطورات الاجتماعية ؛ وأخبار الأزهر ، وتختص أيضاً بتقدير المكافآت لأصحاب المقالات والبحوث ، وتقدير قيمة الاشتراك في المجلة وتضمن بيئتها مراعية ثقافتها ، والإشراف على نظام الطبع والتوزيع .

هـ - موظفو المجلة

تسند إدارة المجلة ورياسة تحريرها إلى مدير جدير بها من النواحي الدينية والإدارية والثقافية . ويشترط أن يكون حارفاً ببعض اللغات الأجنبية ، وله من السلطة إزاء مرءوسيه من الموظفين والخدم ما لكل مدير إدارة في مصالح الحكومة ؛ وهو الذي يتلقى مكاتبات المجلة الإدارية ويوقع على كل منها بما يجب اتباعه ويراقب تنفيذها ؛ وهو الذي يتلقى البحوث والدراسات التي يراد نشرها في المجلة ويعرضها على لجنة المجلة .

وبلى المدير سكرتير التحرير يعاونه ويقوم مقامه في حال غيابه .

ويكون لإدارة المجلة قلم كتاب مؤلف من كاتب حسابات وآخر لتلقى المكاتبات الإدارية من المدير وقصرينها ، ومن مصحح للمجلة . ويتبع الإدارة حاجب وفراشان .

قرار

بتعيين عضوين بلجنة مجلة الأزهر

بمعد الاطلاع على قرار المجلس الاعلى للأزهر الصادر في ٢٤ رجب سنة ١٣٦٥ (٢٤ يونيه سنة ١٩٤٦) بشأن تأليف لجنة تشرف على تنفيذ اللائحة الداخلية لمجلة الأزهر يكون من بين أعضائها ممثل لمكتب البحوث والثقافة الاسلامية ، وأحد أساتذة الكليات بالجامع الأزهر ، يختارها شيخ الجامع الأزهر ، ويعين أحدهما سكرتيراً لتحرير المجلة .

قررنا ما يأتى :

أولاً — اختيار حضرة الأستاذ محمود الحضرى المدير المساعد لمكتب البحوث والثقافة الاسلامية عضواً فى لجنة مجلة الأزهر ممثلاً لهذا المكتب .
ثانياً — اختيار حضرة الدكتور محمد ماضى الأستاذ بكلية أصول الدين عضواً فى هذه اللجنة ، ويعين سكرتيراً لتحرير المجلة .

شيخ الجامع الأزهر	٩ من شعبان سنة ١٣٦٥	} تحرير آفى
(مطفى عبد الرازق)	٨ من يوليه سنة ١٩٤٦	

صورة مرسلة إلى حضرة الأستاذ محمود الحضرى المدير المساعد لمكتب البحوث للاحاطة به وتنفيذه .

شيخ الجامع الأزهر	٩ من شعبان سنة ١٣٦٥
(إمضاء)	٨ من يوليه سنة ١٩٤٦



عيد الهجرة

رسالة حضرة صاحب الجلالة الملك

الى الشعب المصرى والشعوب الاسلامية

من التجديدات الحلية الآثار التى أوجدها حضرة صاحب
الجلالة الملك فاروق الاول حفظه الله ، إذاعة رسالة شفوية
بالمذيع فى أول كل عام هجرى تحوى من كرائم النصائح ،
وشرائف التوجيهات مايزيدها جلالا وتأثيرا لصدورها من
جلالته . والى القراء ما تفضل جلالته بإذاعته بمناسبة عيد
الهجرة الحالى :

شعبى العزيز :

لقد دار اثنى دورته ، وأعاد العام الهجرى سيرته ، يحمل معه أسعد
ذكريات الاسلام ، فلا متى المحبوبة والعالم الاسلامى والشعوب العربية أصدق
التهنئة وعظيم الرجاء فى أن يهل هذا العام الجديد علينا بالخير والامن واليمن ،
وأن يتم الله على الجميع نعمة الحرية والكرامة والعزة ، ويجمع قلوب الانسانية
على شريعته من العدل والسلام والمودة .

إن ذل ، الحادث الانسان العظيم . حادث هجرة النبي الامين ، ليس كزنا بما
احتمله الرسول صلوات الله عليه من أذى فى سبيل الله ؛ فلقد خرج من مكة
خائفاً يترقب ، ورحل الى المدينة فوجد فيها قوما يطلبون عز الحياة بمنزلة الهات ،
فصدقوا ما ماهدوا الله ورسوله عليه ؛ وبالصدق والصبر والإيمان جاء نصر الله

والفتح ؛ فكانت الرسالة الإسلامية إيذاناً بميلاد عصر جديد لسعادة البشرية ،
عرفت فيه من معاني الحق والخير ما لم تعرفه من قبل .

شعبي العزيز :

ليس يوم الهجرة يوماً من الأيام ، ولكنه أشرفها وأكرمها وأعظمها
وأعجدها ؛ فكان جديراً أن يكون له الصدارة في الأيام ، وأن يبدأ به تاريخ
الاسلام ، وأن يكون عيداً للمسلمين ، فيه يفرحون ، وبه يحتفلون ، ومنه
يستلهمون أصدق العظات وأبلغ المعبر .

وليس أبلغ في العظة والمبرة من أن يتواصى الجميع على تباين مذاهبهم
واختلاف عقائدهم بهذه الذكرى ، ويحتفلوا بها ، ويعملوها رمزا على الجهاد
في سبيل العقيدة والرأى .

فإذا احتفلنا بهذا العيد فإنما نحتمل بهذه المعاني الكريمة التي نهض
على دعائمها العالم الاسلامي ، وفي ضوئها وقویم نهجها شاعت فيه شائمة القوة .

وإنه لمن أمانى أن يفتتح المسلمون والمسلم في جميع البقاع بهذه
الذكرى المجيدة حتى يستوثق الأمر لهم ، ويصلح حالهم ، ولا يقضى أمر دونهم .
أما الله على الجميع عزم ومجد ، وجعل العام الجديد بشيراً بالمر والاقبال
ملوها ببلوغ الآمال . والسلام عليكم ورحمة الله ؟

تفسير سورة الاخلاص

لحفرة صاحب الفضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق
شيخ الجامع الأزهر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

« قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً
أحد . »

هذه سورة الإخلاص ؛ ومحتيت سورة التوحيد ؛ لأنه لم يذكر فيها
سوى صفات الله السلبية : صفات الجلال المحققة لمعنى التوحيد ؛ وكلمة
التوحيد تسمى كلمة الإخلاص ؛ ولأن من اعتقد ماورد فيها كان غلصاً في دين
الله . وقيل لأن من قرأها على سبيل التعظيم أخلصه الله من النار أى أنجاه منها .
ومن أسمائها سورة المعرفة ، لأن معرفة الله لا تتم إلا بمعرفة هذه السورة ؛
روى عن جابر أن رجلاً صلى فقراً : قل هو الله أحد ، فقال النبي صلى الله عليه
وسلم : إن هذا عبد عرف ربه (١) . فسميت سورة المعرفة لذلك .

وسورة الإخلاص أربع آيات ، فهي من أقصر سور القرآن الكريم .
وهي مكية ، وقيل مدنية .

ورويت في فضائلها أحاديث كثيرة .

ويقول تفر الدين الرازي : « إن الدليل العقلي دل على أن أعظم درجات
العبد أن يكون قلبه مستنيراً بنور جلال الله وكبريائه ؛ وذلك لا يحصل إلا
من هذه السورة فكانت هذه السورة أعظم السور . » فإن قيل : فصفات الله
أيضاً مذكورة في سائر السور ، قلنا : لكن هذه السورة لها خاصية وهي أنها
لمصرها في الصورة تبقى محفوظة في القلوب ، معلومة للعقول ، فيكون ذكر
جلال الله حاضراً أبداً بهذا السبب . »

(١) لم أمتد إلى هذا الحديث في جوامع الأحاديث المطبوع .

ولعلماء الاسلام على اختلاف منازلهم عناية بتفسيرها حتى لقد فسرها الشيخ الرئيس ابن سينا في رسالة لطيفة ؛ ولما توجه هم الفلاسفة إلى معالجة التفسير .

وذكر في سبب نزولها أن المشركين أرسلوا حامرا بن الطفيل إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : قل له بيتن لنا جنس معبودك أم من ذهب أو فضة ؟ فأنزل الله هذه السورة . فقالوا له : ثلاثا وستون صنما لا تقوم بحوائجنا فكيف يقوم الواحد بحوائج الخلق ؟

وقيل إنها نزلت بسبب أن اليهود جاءوا إلى رسول الله فقالوا : يا محمد هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ فغضب نبي الله ، فنزل جبريل فسكنه وقال : اخفض جناحك يا محمد ا فزل : قل هو الله أحد . فلما تلاه عليهم قالوا : صف لنا ربك كيف عضده وكيف ذواحه ؟ فغضب أشد من غضبه الأول ، فأنادى جبريل بقوله : « وما قَدَرُوا الله حق قدره » (١)

وقيل نزلت بسبب سؤال النصارى لما قدم وفد بجران فقالوا للنبي عليه الصلاة والسلام : صف لنا ربك أمن زبرجد أو ياقوت أو ذهب أو فضة ؟ فقال : إن ربي ليس من شيء لأنه خالق الأشياء ؛ فنزلت : قل هو الله أحد . قالوا : هو واحد وأنت واحد ! فقال : ليس كشئ شيء .
« قل هو الله أحد » :

معنى هذه الآية : قل يا محمد لسائليك عن نسب ربك وصفته ومن خلقه : الرب الذي سألتوني عنه هو الله الذي له عبادة كل شيء لا تنبغي العبادة إلا له ولا تصلح لشيء سواه . فالضمير « هو » مرجعه ما يفهم من السياق أي المستول منه .

ويجوز أن يكون الضمير هو المسمى ضمير الشأن ، لأنه موضع تعظيم ، والجلالة بمدة مقصورة له وخبر عنه .

وقيل إن « هو » كناية عن ذكر الله عز وجل واسم من أسمائه .

فأله يأمر نبيه أن يقول لجميع المكلفين : الله ، الذى تحقق له العبادة ولا تحقق لسواه ، أحد .

ومادة أحد بالهمزة فرع لمادة وحد بالواو ، وهذه أصل واحد يدل على الانفراد ، ومن ذلك الوحدة .

قال ابن سينا « وقوله تعالى « أحد » مبالغة فى الوحدة ، والمبالغة التامة فى الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدية بحيث لا يمكن أن يكون أشد أو أكل منها . . . فقوله تعالى « أحد » دال على أنه واحد من جميع الوجوه وأنه لا كثرة هناك أصلا : لا كثرة معنوية عن كثرة المقومات كالأجناس والفصول ، أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة فى الجسم ؛ ولا كثرة حسية بالقوة أو بالفعل ؛ وذلك لكونه متزاها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأباض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر أنواع القسمة التى تنظم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة الثابتة له جل جلاله ، وتعالى عن أن يشبهه شيء أو يساويه أمر » .

« الله الصَّمَد » :

الصمد : فَمَعْلٌ بمعنى مفعول ، من صمد إليه إذا قصده ، وهو السيد المصمود إليه بالخواصج . والمعنى : هو الله الذى تعرفونه وتقرون بأنه خالق السموات والأرض وخالقكم ، وهو واحد متوحد بالإلهية لا يشارك فيها ، وهو الذى يصمد إليه كل مخلوق ، لا يستغنون عنه وهو مستغن عنهم . وهذا الرأى فى تفسير الصمد هو مختار أهل اللغة وجمهرة المفسرين .

ويقول الشوكانى فى تفسيره : « الصمد هو المصمّت الذى لا جوف له ... وهذا لا ينأى القول الأول لجواز أن يكون هذا أصل معنى الصمد ثم استعمل فى السيد المصمود إليه فى الخواصج » .

ويقول ابن سينا : « للصمد فى اللغة تفسيران ؛ أحدهما الذى لا جوف له ، والثانى السيد ؛ فعلى التفسير الأول ممناه سلبى وهو إشارة إلى نفي الماهية ؛ فإن كل ماله ماهية فله جوف وباطن ، وهو تلك الماهية ؛ وما لا بطن له

وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود ؛ والذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو غير قابل للمعدم ؛ فإن الشيء من حيث هو موجود غير قابل للمعدم ؛ إذ الصمد الحق واجب الوجود مطلقاً من جميع الوجوه . وعلى التفسير الثاني معناه إضافي وهو كونه شيئاً للكل ، أى مبدءاً للكل . ويحتمل أن يكون كلاهما مراداً من الآية ؛ وكأن معناه أن الاله هو الذي يكون كذلك ؛ أى الإلهية عبارة عن هذين الأمرين : السلب والإيجاب .

« لم يلد ولم يولد » :

بين الله سبحانه كونه في ذاته وحقيقته منزهاً عن جميع أنحاء التركيب والتأليف بقوله : « هو الله أحد » ، ثم بين كونه واجباً لذاته ممتنع التغير في ذاته وجميع صفاته بقوله : « الله الصمد » ، ثم أراد أن يشير إلى نقي من عائلته ؛ وهو إما لاحقٌ فأبطله بقوله : « لم يلد » ، وإما سابق وأحاله بقوله « ولم يولد » ، وإما مقارن له في الوجود وزيفه بقوله : « ولم يكن له كفواً أحد » .

وقوله تعالى « لم يلد » لأنه لا يجانس حتى تكون له من جنسه صاحبة فيتوالت ؛ وقد دل على هذا المعنى بقوله : « آتى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة » (١) . وقوله : « ولم يولد » ؛ لأن كل مولود يحدث وجسم ، وهو قديم لا أول لوجوده وليس بجسم .

« ولم يكن له كفواً أحد »

للمفسرين في تأويل هذه الآية أقوال :

(١) لم يكن له مثل ولا عدل بعائلته ويشاكله ، ومنه المكافأة في الجزاء لأنه يملطيه ما يساوى ما أعطاه .

(٢) لم تكن له صاحبة ، كأنه سبحانه قال : لم يكن أحد كفواً له فيصاخره رداً على من حكى الله عنه قوله « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » (١) وذلك من السكفافة في النكاح تقياً للصاحبة .

(٣) أنه تعالى لما بين أنه هو المصمود إليه في قضاء الحوائج ، وتفتي الوسائط من البتة ، بقوله : « لم يلد ولم يولد » حينئذ حتم السورة بأن شيئاً من الموجودات يمتنع أن يكون مساوياً له في شيء ، من صفات الجلال والعظمة . وبالجمله فإن صدر السورة من أولها إلى قوله « الله الصمد » في بيان ماهيته ، ولوازم ماهيته ، ووحدية حقيقته ، وأنه غير مركب أصلاً .

أشار أولاً بلفظ « هو » إلى الهوية المحضة التي لا اسم لها ولا لفظ يمكن أن يعتبر عنها إلا « هو » ، بمعنى لا تكون هويته موقوفة على غيره ، والذي هويته ، أي وجوده ، لذاته هو واجب الوجود .

وعقب قوله « هو » بذكر الله ليكون كالكشف عما دل عليه لفظ هو والمعرف له . والأكل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعى الإضافة والسلب وهو كون تلك الهوية إلهياً ؛ فإن الإله هو الذي ينسب إليه غيره ولا ينسب هو إلى غيره ؛ فانتساب غيره إليه إضافي ، وكونه غير منتسب إلى غيره سلبي . ورتب الأحدية على الإلهية ؛ فإن الإلهية عبارة عن استغنائها عن الكل ، واحتياج الكل إليه ؛ وما كان كذلك كان واحداً مطلقاً ، وإلا لكان محتاجاً إلى أجزائه ؛ ودل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود ، والمبدئية لوجود كل ما عداها من الموجودات .

ومن قوله « لم يلد » إلى قوله « ولم يكن له كفوا أحد » في بيان أنه ليس له ما يساويه في نوعه ولا في جنسه ، لا بأن يكون متولداً ، ولا بأن يكون متولداً عنه ، ولا بأن يكون موازياً له في الوجود ، وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته .

ونختم بما ختم به ابن سينا رحالته في تفسير الصمدية إذ يقول :

« والله الحمد من قبل ومن بعد ، وله الثناء في الابتداء والانتفاء ، والحمد لله واهب العقل ومبدع الكل ، والملاة على واسطة عقد العدل ، وقلادة جيد الفضل » .

يا صاحب الجلالة :

إن تخييركم لإلقاء هذا الدرس الدينى ليلة ذكرى وفاة المغفور له الخديو العظيم (إسماعيل باشا) يعرب عن معنى من أسمى معانى البر والوفاء والتقى مما انطوت عليه نفوسكم العالمة ، فأنت مجالس القرآن الكريم فى شهر رمضان المبارك مجالس تنزل فيها الرحمة ، وتحفها الملائكة ، ويستجاب فيها الدعاء .
وجدير (بإسماعيل) جدكم الكبير أن تحيي ذكرى وفاته على هذا النحو ، المحقق للمعزة والاعتبار ، والجامع بين الرحمة والاستغفار .

إن آثار (إسماعيل) فى بناء النهضة المصرية الحديثة آثار على الدهر باقية . ولقد كان (إسماعيل) يحب مصر ويريد أن يبلغ بها من أسباب المعظمة ما تنسأى إليه مطامحه . لكن الحظ عثر به دون تحقيق آماله السكار ، فتركها وديمة بين يدي أشباله ، حتى جاء والدكم العظيم فأيقظها من سباتها ، وخطا بها أوسع الخطوات ، ثم مضى إلى ربه محمود الذكر والآثر ، تاركا فى يمينك قياد أمة وكبنت للنهوض وثبة مستمدة من كل ما فى ماضيها من مجد وعزة ، وما فى حاضرها من طموح وهزيمة وحزم .

يا صاحب الجلالة :

رحمة الله على جدك الكبير ، ورحمة الله على أبيك العظيم ، والله يتولاك بتوفيقه ، ويحفظك برعايته .

احتفال الجامع الأزهر بالعام الهجرى

حضرة صاحب الجلالة الملك يؤدى صلاة العصر بالجامع الأزهر
ويستمع لكلمة من حضرة صاحب الفضيلة وكيل الأزهر

احتفل الجامع الأزهر بالعيد الهجرى الجديد فى عصر يوم الاثنين من أول المحرم لسنة ١٣٦٦ ، فاقربت الصلاة حتى أم المسجد حشد كبير من الوزراء وكبار العلماء والموظفين ونجباء الطلاب . وكان ميدان المسجد يزهر بمنظر بهيج من الزينات والأعلام والبوابات منسقة أجمل تنسيق ابتهاجا بالعيد الهجرى ، وبتشريف حضرة صاحب الجلالة الملك حفظه الله ، وكان فى استقبال جلالتة دولة سعد المنلا بك رئيس وزراء لبنان ، وأصحاب المعالي والسعادة الوزراء ، ومراد محسن باشا ، وحسن يوسف بك ، والعريق ابراهيم عطا الله باشا ، وتحسين العسكري بك ، والسيد هارون المجددى ، ومدير الأمن العام ، وأعضاء مجلس الأزهر الأعلى وكبار موظفى الجامع الأزهر وعلى رأسهم أصحاب الفضيلة وكيل الجامع الأزهر ومديره وسكرتيره العام وشيوخ الكليات .

وتكدست جماهير من جميع الطبقات فى طريق الموكب الملكى تهتف بحياة جلالة الملك .

وما وافت الساعة الثالثة حتى أقبل الموكب الملكى ، فتعالت الهتافات بحياة جلالة الملك ، وتفصل فصافح مستقبليه ، ثم سار قاصدا المحراب ، وفى أثناء ذلك كان هتاف الطلبة يشق عنان السماء ، وكان جلالتة يرد عليهم رفع يده الكريمة حتى أخذ مكانه بجوار المحراب .

ولما أقيمت الصلاة تقدم فضيلة الاستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر فأم المصلين ، وبعد أداء الصلاة جلس جلالة الملك وإلى حوارده جلس رئيس وزراء لبنان والوزراء ورئيس المحكمة العليا الشرعية ومفتى الديار المصرية وكبار العلماء .

وعندئذ نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر وألقى كلمة بليغة أوجز فيها تاريخ الهجرة أحسن إنجاز ، ثم اختتمها بتوجيه الكلام الى حضرة صاحب الجلالة الملك ذا كرا مآثره الخالدة في خدمة الاسلام ، وسياسته الرشيدة المرفقة في قيادة الامة ، و انتهى من ذلك الى الدعاء بحفظ جلالته ، ونوحيته الى تنفيذ ما يضره لآمنته من سعادة ومجد وارتقاء . وها هي بنصها :

بسم الله الرحمن الرحيم . قال الله تعالى :

« هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوه عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين » .

أرسل الله محمدا صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق ليخرج الناس من الظلمات الى النور ، فقد كانت طامة العرب إلا قليلا منهم تدين بالوثنية ، ولهم من آثار الجاهلية عادات مذمومة ، ومنها ما تأباه الطباع السليمة . ولهذا كان الغرض الأول والمقصود الاساسى من دعونه صلى الله عليه وسلم نحو الوثنية وآثارها ، وتوجيه الناس الى عبادة الله وحده ، وتطهير النفوس من آثار الجاهلية ، وبث روح الفضائل والأخلاق الممثلة للنفوس ، حتى إذا ماتم هذا صمد الى المقصد الثانى وهو التشريع المدنى الذى يكفل مصلحة الفرد والأسرة والجماعة والامة .

أقام النبي صلى الله عليه وسلم بمكة نحو ثلاث عشرة سنة يدعو العرب فيها سرا وجهرا الى عبادة الله وحده وترك عبادة الأوثان ، ولكن قريشا ما كانت لتصغى الى هذه الدعوة وتترك ما كان عليه آباؤهم من قبل ، بل حاربوها ووقفوا في طريقها بكل ما أوتوا من قوة وحيلة ، ولهذا كان المسلمون قلة . ولكن هذا لم يثن النبي صلى الله عليه وسلم عن متابعة السير في إبلاغ الناس دعوة ربه . وكان يعرض نفسه في المواسم وعلى القبائل في منازلهم يدعوهم أن يمنعوه حتى يبلغ رسالة الله ، وينادبهم : أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا وتملكوا بها العرب وتدين لكم بها العجم ، فإذا آمنتم كنتم ملوكا لكم

الجنة . كان يفعل هذا ومن ورائه من القرشيين من يصد الناس عن أن يستجيبوا لندائه .

ولكن الله سبحانه وتعالى الذى كذب لديه أن ينشر ، ولله الحق أن يسود ، هياً لهذا الدين منفذاً إلى خارج مكة حيث تملو كلمة الله . فقد اتصل صلى الله عليه وسلم بأهل المدينة من الأوس والخزرج فى مواسم الحج وقرأ عليهم القرآن ودعاهم إلى الاسلام ، فأجابوا الدعوة وأسلموا ، وعادوا إلى مدينتهم ومعهم من يقرئهم القرآن ويفقههم فى الدين ، فأسلم بإسلامهم خلق كثير ، وفيهم الأشراف والسادة ممن كان لهم أثر محمود فى نشر الاسلام بين قومهم .

أسلم سعد بن معاذ سيد بنى عبد الأشهل من الأوس ، فذهب إلى قومه فى ناديتهم فقال : يا بنى عبد الأشهل كيف تعملون أمرى فيكم ؟ قالوا : سيدنا وأفضلنا رأياً وأيمننا نقيبة . قال : فان كلام نسائكم ورجالكم على حرام حتى تؤمنوا بالله ورسوله . قالوا : فوالله ما أسمى فى دار بنى عبد الأشهل رجل ولا امرأة إلا مسلماً أو مسلمة !

وفى موسم الحج الذى كان قبل الهجرة اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم ممن أسلموا من الأوس والخزرج ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان وتشاوروا معه سرا ، فرأى من استهداهم أن يعقد معهم حلفاً يكون قوة للإسلام ومنعة للمسلمين ، فبايعوه على أن لا يمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وأموالهم ولو كان فى هذا ممية الأموال وقتل الأشراف ، ولهم الجنة .

وفى هذه المبايعة نزل قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ؛ يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعدا عليه حقا فى التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » .

بلغ خبر هذه البيعة قريشاً فأرجفوا وهالهم أمرها ، ولم يلبثوا بعد البحث أن عرفوا أنها حقيقة وقعت ، ولكن بعد أن قامت الأنصار إلى مدينتهم . نعم أزعجت هذه المبايعة قريشاً وأفضت مضاجعهم ، لأنهم كانوا يؤملون بعد أن ضيقوا

النبي صلى الله عليه وسلم وأرهقوا أصحابه طوال سنى الدعوة أن يملسكوا عليهم أمرهم حتى يعيدوهم الى حظيرتهم ، ولكنهم وحدوا أن الإمام قد أفلت من أيديهم ، لأن محمدا وأصحابه قد وجدوا طريقا الى النجاة ، وأصبحت لهم قوة خارج مكة يمكن أن تنمو ، وقد تذاهمهم في مقر دارهم وتنصر محمدا عليهم ، وقد تقف في طريق تجارتهم وتمنع قوافلهم إلى الشام ، إلى غير ذلك من الأمور ، ولهذا أخذوا يفكرون جديا في التخلص من هذا الحادث الجديد .

كذلك كان صلى الله عليه وسلم يفكر في أنجع الطرق وأنفعها لتبليغ رسالته ربه الى الناس بعد أن نمت له البيعة المباركة ، وأصبحت لحاج المدينة مفتوحة للدعوة الى دين الله والتخلص مما هو فيه من الضيق والشدة التي طأها من أهل مكة ، فرأى أن يهاجر أصحابه الى المدينة ، وأمرهم بالهجرة والحقاق بإخوانهم ، لأن الله قد جعل لهم إخوانا ودارا يأمنون فيها ، وأن يخرجوا وحدانا أو جماعات متفرقة قليلة حتى لا تفتن لأمرهم قريش ، فخرجوا رجالا ونساء إلا من حبل بينهم وبين الهجرة من المستضعفين .

زادهم قريش من هذه الهجرة ، وخافوا أن يهاجر محمد فيكيد لهم بما لا يقدرون على دفعه وهو في منعة من أصحابه ، فاجتمعوا في دار الدوة يتشاورون فيما يفعلون ، وقد قلبوا الأمر على جميع وجوهه ، واتفوا الى رأى أبي جهل وهو أن يقتلوا محمدا ، وذلك بأن يختاروا من كل قبيلة فتى صلبا جليدا نسيا فيجتمعوا ويضربوه بسيفهم ضربة رجل واحد ، وبذلك يتفرق دمه في القبائل فلا يستطيع بنو عبد مناف أن يحاربوا قومهم جميعا .

اتفوا الى هذا الرأى ، واختاروا الفتيان ، وعينوا الليلة التي يقتلونه فيها . علم رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يبتنوا وما دبروا ، فلم يزعج ، لأن قلبه مملوء يقينا وثقة بالله أنه ناصرهم ومؤيده . والله تعالى يقول في هذا الحادث : « وإذ يكره لك الذين كفروا أن يستبشروا ، أو يقتلوك ، أو يخرجوك ، ويمكرون ويمكر الله ، والله خير الماكرين » .

كأن أبو بكر قد استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخروج والهجرة الى المدينة ، فاستمهل ، عليه الصلاة والسلام ، وقال له : لعل لك

رفيقا في صحبتك ! فكان أبو بكر يرجو أن يكون صاحب رسول الله في هجرته . وكان عقب المؤامرة على حياة النبي صلى الله عليه وسلم أن أذن الله رسوله في الهجرة ، فأخبر أبا بكر عما كان وأن الله أذن له في الهجرة ، فقال أبو بكر : الصعبة يا رسول الله ! فقال له : الصعبة . ففرح أبو بكر فرحا عظيما بهذه الصعبة حتى بكى ، وقالت عائشة : فوالله ما شعرت قط قبل ذلك اليوم أن أحدا يبكي من الفرح حتى رأيت أبا بكر يبكي يومئذ !

خرج النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر إلى غار بحبل يعرف بحبل ثور ، وأمر ابن مسمي بن أبي طالب أن يبيت مكانه ويشجى بجرده حتى لا يرتاب أحد في وجوده ، والنبي يعلم أنه لا يضره أحد ، فكان على رضى الله عنه أول من باع نفسه في سبيل الله ، ووقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أما القتيان الذين اجتمعوا على قتله فقد باتوا ليلتهم على باب داره ينتظرونه حتى يخرج فيقتلوه ، وكانوا يتظلمون من فرجة فيرون رجلا ثامنا يرون أنه كليلهم . هو نائم في بيته مغلى يرده الذي اعتاد أن ينام فيه ، إذ نال شك في ذلك . وفي الصباح قام على وأدرك هؤلاء القتيان أنهم باتوا يحرسون على ابن أبي طالب لا محمد بن عبد الله .

اعتمد قريش بهذا الأمر ، وسألوا عن أبي بكر فلم يجدوه ، فزاد اهتمامهم ، وخرجوا لسيوفهم ورماحهم وأدوات القتل المختلفة يبحثون عنهما في كل فج ، وجعلوا لمن يأتي بهما قتيلا أو مأسورا مائة ناقة ، وأتوا بالادلة واللقافة يبحثون حتى وصلوا إلى الغار . وفي صبح البخاري أنهم صاروا بحيث لو نظر أحدهم إلى قدميه لرآهما ، وظهر على أبي بكر الجزع خوف أن يظفروا بهما ، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم جعل يطمئن ويهدئ من روعه ويقول له : ما ظنك بانيين الله ثالثهما . ولكن أبا بكر لم يتمالك نفسه وظهر عليه الحزن وأخذ يفكر فيما يكون وقال : يا رسول الله لست أخاف الموت فإنا رجل واحد إنما أخشى عليك فإنك إن قتلت أنت هلكت الأمة . فأجابه عليه الصلاة والسلام وقلبه مملوء ثقة بالله : « لا تحزن إن الله معنا » .

أما قتيان قريش ومن خرج معهم فلم يلبثوا أن عادوا أدراجهم ، وقد صرف الله فطرهم من رؤية النبي وصاحبه فلم يهتدوا إليهما . وفي هذه الحادثة وهي إحدى المعجزات الخالدة في التاريخ يقول الله تعالى : « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الفار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ، فأنزل الله سكينة عليه وأيده بمجنود لم تروها ، وجعل كلمة الذين كفروا السفلى ، وكلمة الله هي العليا ، والله عزيز حكيم » .

مكثا في الفار ثلاثة أيام حتى سكن الطلب ، فخرجا إلى المدينة على راحلتين كان قد أعدهما أبو بكر يقودهما دليل ماهر ، وسارا من طريق غير مألوف حتى لا يدركهما طلب من قريش . والتاريخ هنا يسجل في هذا الحادث الخطير معجزة أخرى له صلى الله عليه وسلم ، وكل له من معجزات .

علم سراقه بن مالك بالجهة التي يسيران فيها فأسرع وتقلد سلاحه وركب فرسه وأسرع في اللحاق بهما ، فرآه أبو بكر ففرغ ، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم كان عظيم الثقة بأن الله سيحفظه وصاحبه من هذا المفاجيء الجديد ، فكان لا يفتر عن قراءة القرآن والدعاء ، والقارص يقترب منهما .

كبت فرس سراقه وألقته على الأرض ، ولكنه قام محاولا اللحاق بهما لأنه وشبك النجاح والجمل كبير ، غير أنه لم يلبث وقد كاد يدركهما أن كبت به الفرس مرة أخرى وساخت قوائمها حتى الركبتين وألقته بعيدا يتدحرج في سلاحه . وهنا تطير سراقه وأدرك أنه فاشل في محاولته .

ويقول عن نفسه إنه ألقى في روعه أن محمدا سيظهر أمره وينتصر ، فلم يربدا أن يلقي إليهما بالأماني ، وانهى أمره معهما إلى أن جعل نفسه حارسا لهما يمنع من يريد اللحاق بهما بعد أن خرج يريد قتلهما .

وقاية الله أغنت عن مضاعفة من الدروع وعن طال من الالطم

الحياة في المدينة :

وصل صلى الله عليه وسلم المدينة فاستقبله أهلها بأعظم مظاهر الترحيب ، وكان يوما مشهودا .

وهنا في المدينة يبدأ أم دور في تاريخ الدعوة الاسلامية .

ففي المدينة طوائف مختلفة من السكان ؛ وهم المسلمون من سكان المدينة الذين أجابوا الدعوة وآمنوا ومحامى الاسلام الأنصار ؛ والمهاجرون الذين فروا بدينهم من طغيان قريش واتخذوا المدينة مقبلهم الحصين الذى يحمىهم من هذا الطغيان ؛ واليهود والوثنيون الذين لم يسلوا من سكان المدينة الأصليين . ومع هذا التمدد كانت توجد بين أهل المدينة الأصليين إحن وأحقاد متأصلة في النفوس وصلت في بعض الأوقات إلى الحرب .

هذه كانت حالة المدينة عندما وصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فكان لابد من تدبير أسامى يوحد بين النزعات المختلفة في هذا المجتمع ؛ ولهذا وجه رسول الله صلوات الله عليه عنايته بحسن سياسته وتديره إلى توحيد الكلمة وجمع الشمل والقضاء على هذه الأحقاد ليجعل من المدينة وحدة سياسية منظمة يشعر فيها جميع السكان بالطمأنينة والاستقرار ؛ فاتجه الرأى إلى تنظيم صفوف المسلمين وتوثيق وحدتهم ؛ فأخى بين المهاجرين والأنصار مؤاخاة دونها لحة النفس ؛ فقد كانت مؤاخاة في الدين ، وكانوا بها يتوارثون كما يتوارث الإخوة من النسب ؛ وأظهر الأنصار من كرم النفس وحسن مواصلة إخوانهم المهاجرين وإيثارهم على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة كما جاء في القرآن، ما كان له عظيم الأثر في امتزاج النفوس ، حتى بلغ من بعضهم أنه عرض على من آخاه أن يقامحه في ماله وهو حى حتى لا يشعر بشيء من المفارقة . وهذه الوحدة توطدت بين المسلمين أوامر المحبة ، وزادت وحدتهم قوة وتأيدا .

ومحمد إلى الاتفاق مع اليهود ، فكتب بينهم وبين المهاجرين والأنصار معاهدة سياسية مفصلة ، تقررت فيها وحدة المسلمين وأنهم أمة واحدة تكون وحدة ذات شخصية سياسية ودينية هما اختلعت شمولهم وقبائلهم ، وتقررت فيها حرية العقيدة وحرمة المدينة وحرمة الأتقى والأموال . وقد طاهد اليهود على أن لهم دينهم وللمسلمين دينهم ، وعلى أن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله .

وبهذه المعاهدة العظيمة والمؤاخاة بين المسلمين هدأت حالة المدينة ، وسكن المسلمون الى دينهم يقيمون فرائضه جماعات ووحدا ، لا يخشون فتنة ولا أذى ، وألف الله بين قلوب المؤمنين ، وزال ما كان بين بعضهم من عداوة سابقة ، وصدق فيهم قول الله تعالى : « هو الذي أيذك بنصره بالمؤمنين وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم ، إنه عزيز حكيم »

وبعد أن وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الأساس العظيم للدولة الإسلامية ، بدأت أعماله في السياسة والتشريع تتوالى مما كان له أكبر النتائج وأعظم الآثار في التاريخ .

وفي الحق أن الهجرة النبوية كانت فيصلا بين الحق والباطل ، وأكسبت المسلمين قوة عظيمة أخذت تنمو وتزدهر في حياة الرسول وبعده حتى سادت على أعظم دول الأرض في المشرق والمغرب ، وحتى صار سلطان المسلمين يمتد من أواسط إفريقيا الى المحيط الغربي في أقل من قرن من الزمان .



مولاي صاحب الجلالة :

إن حادث الهجرة مثل أعلى في التضحية وبذل النفس في سبيل إعلاء كلمة الله ، وأن ترفرف على هذا الوجود راية الأمن والطمأنينة والسلام . ولقد كان لك يا مولاي في رسول الله أسوة حسنة ؛ فأنت تعمل جاهدا على رفعة شأن الدين وإحياء مجد الاسلام بكل ما أوتيت من قوة وحسن سياسة وتدير . والتاريخ يا مولاي يسجل لك مواقفك المشهودة ، وما كان لك من حسن السياسة والتدبير في جمع كلمة المرونة لإعادة ما كان لها من سؤدد في عز الاسلام ومجد الاسلام .

مولاي صاحب الجلالة :

إن في إحيائك هذه الذكرى : ذكرى هجرة الرسول صلوات الله عليه في هذا المعهد العظيم ، مهد العلم والعلماء ، تكريما للعلم ، وتكريما للدين .

وإن الأزهر علماءه وطلابه ليصرعون إلى الله تعالى أن يحفظ جلالته
ذخرا للعلم والعلماء وقوة للإسلام والمسلمين ، وأن يوفق حكومة جلالته إلى
العمل المنتج النافع لخير الأمة والوطن .

وإنا لهذه الذكري يا مولاي نترحم على رجل عظيم من عظماء الإسلام
كان يعمل تحت رايته لخير العلم والعلماء ورفع شأن الدين ، وهو المغفور له
الشيخ محمد مصطفى المراغي ، رحمه الله ، وجعل روحه في أعلى عليين !
والسلام عليكم ورحمة الله

الراحة بالتعب

قال حكيم : لا تنال الراحة إلا بالتعب ، ولا تدرك الدعة إلا بالنصب .
وقال أبو تمام الطائي :

بصرت بالحالة العليا فلم ترها تنال إلا على جسر من التعب
وقال أيضا :

على أنني لم أحو وفرا مجما ففزت به إلا بشمل مبدد
ولم تعطى الأيام يوما مسكنا ألد به إلا بيوم مشرد
وقال الخليل بن أحمد : لا تصل إلى ما تحتاج إليه ، إلا بالوقوف على ما لا
تحتاج إليه . فقال له أبو شمس المتكلم : فقد احتجت إذن إلى ما لا تحتاج إليه ،
إذ كنت لا تصل إلى ما تحتاج إليه إلا به .

فقال له الخليل : وبحك ! وهل يقطع ، أو يجري الجواد إلا بالركض ؟
(الركض هو ضرب الفرس بالحل استحثا له ثم كثر فأطلق على الجري
نفسه) أو هل تنال نهاية أو تدرك غاية إلا بالسعى إليها ، والأضاع نحوها ؟
هذا وقد يكون الإكداء مع الكد ، والخفية مع الخفية . وقد أخذ
هذا المعنى شاعر فقال :

وما زلت أقطع عرض البلاد من المشرقين إلى المغربين
وأدرع الخوف تحت الرجا وأستصحب الجدوى والفرقدين
وأطوى وأنشر ثوب الهموم إلى أن رجعت بخفي حنين

المثل العليا في الاسلام

للإنسان قوى متنوعة عقلية وجسدية يمد بهما تكوينه البديع ، وضعت فيه لتوصله الى الغايات التي كتب له أن يبلغها في حياته المادية والادبية ، فهو في حاجة ماسة إلى عوامل أرقى من الواقع ليشدفع تحت تأثيرها إلى الامام ، ويوجهه خصائصه التوجيهية المناسبة لمكانته ، باعتبار أنه أكرم الكائنات الارضية . فمثل هذا العامل موجود في الواقع ؟ أجاب بعض الفلاسفة بالاثبات ، ونفاه آخرون ، واثبن أن الأمر في الأفراد والجماعات يجري كما يتفق ، لا كما يُرعى أن يكون ، قالوا مادام هناك عقل فهو الذي يعمل على الإنسان ما يجب أن يسلكه تحت تأثير الحاجات الوقتية ، والدوافع النفسية ، ومقتضى الحالات الراهنة .

وعندنا أن هذا القول يمكن أن يكون صحيحا في الحالة البدائية للإنسان ، وهو تحت تأثير الخوافز القاهرة من الحاجات الأولية ، وإزاء المخاطر المروعة من الحوادث الطبيعية ، فيرحح وهو في هذه الحالة أن لا يكون له مثل عليا يرمي إلى تحقيقها في وجوده المادي والمعنوي . ولكنه بعد أن تستتب له الحياة ، ويقوى على مغالبة الجوانح ، لا يعقل أن لا يكون له مثل عليا لحياته الشخصية والاجتماعية ، يتوجه تحت تأثير جواذبه لتحقيقها

وإذا ثبت أنه كان لكل أمة دين يمثل لها السعادت في كتابه ، وسلطان دنيوي تبذل روحها رخيصة في سبيل توطيد أركانه ، فيتعذر على الباحث أن يتوهم أن لا يكون لكل منها مثل عليا تتطال بكل ما تملكه من وسع لأن تصل إليها .

دع الأمم المتغلغلة في القدم جانبا ، واستعرض الأمم التي حفظ لنا التاريخ أخبارها كاملة ، كالصينيين والهنديين والمصريين والآشوريين واليونانيين والرومانيين ، فلا يتدخل شك في أنه كان لكل منها مثل عليا في الحياة ، مدونة في أساطيرها ، ومحفورة في جدرانها كلها ، وثبت أنها كلها كانت تتقدم في صن الاجتماع ، كانت ترفع مثلها العليا إلى حيث وصلت مطاعمها .

وها نحن في عالم حافل بالآدم الراشدة ، ذات القدم الراسخة في العلم والمدنية ، نرى لكل منها مثلاً علياً في اجتماعها وسياستها وحضارتها ، نحاول الوصول إليها .

وقد اجتمع لدينا من جملة هذه المثل قديماً وحديثاً ، ما يسمح لنا بالمفاضلة بينها ، وقد استعرضنا آثارها على أهلها ، والتطورات المتوالية التي كابدتها في حياتها ، فلم نر من بينها ما يسمو إلى مرتبة المثل العليا للاجتماع في الاسلام ، ولا ما يشبهها في حسن توجيه أهلها إلى المارشد ، وفي سرعة إصلاحها أيام إلى الغايات ، وفيما نتج منها من الخير والبركات على العالم أجمع ، فكانت جديرة بالنظر والتقدير ، وبالبحت في إمكان رفعها إلى مستواها من وهي المسلمين وقلوبهم .

من هذه المثل العليا الاسلامية قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » . هذا المثل القرآني الأعلى ، كان من العوامل التي سيطرت على نفسية الأمة الاسلامية فتناذرتهم إلى ما نادى بهم إليه من دفع ما كان رائئاً على القلوب من جاهلية ، وكسر ما كان مفروضاً على العقول من أغلال ، وتذليل ما كان بين الناس وبين التمثل من عقبات . وأصبحت بلاد العرب بعد أن كانت مباءة للوثنية ، ومناخاً للجاهلية ، وموطئاً للتقليد والجود والتعجر ، مثاراً لأعظم اندفاع إنساني بعيد الأثر وراء تحرير العلم والحكمة ، وتحطيم المحجب دون النظر والتفكير ، وإزالة القواطع التي كانت قائمة أمام المدنية الفاضلة .

هذا المثل الأعلى وإن كان قد تحقق والنبي موجود بين ظهراني أمته ، فإنه بعد ذلك المهد الممتاز أصبح مثلاً أعلى لاتباعه في كل جيل ، وهو يرشح الأمة السارية تحت ضوئه لأن تكون خير أمة ، ولم يحصر الخير في القوة ولا في الثروة ولا في شيء مما يوقظ المطامع ، ويشير المطامع ، ولكنه أطلقه ليشمخض للكمال الانساني بغير تحديد ولا تخصيص . وخير الأمم لا يصح أن تكون أفها ثروة ولا علم ولا قوة ، وتزيد عنها في أن يكون من آثارها الخير أي وجدت ، وفي حيزها الفلاح أي كانت ، الفلاح الناتج من تطهير القلوب ، وتقويم

الأخلاق ، ومن الإيمان بالله ، على أشرف الوجوه وأعلقها بالنفس ، وأشدّها إهابة بالأرواح الى السمو .

المثل العليا في الاسلام ليست من نوع المثل الاجتماعية المعروفة ، ولكنها نسيج وحدها في مبنائها ومبناها ، وكذلك كانت في نتائجها وثمراتها . نعم كانت فذة في الناحيتين ، فان الأمة الاسلامية ألّفت في مثل عدد الأصابع من السنين ، وهو انتقال لجأى حير العقول ، واستمصى على التحليل ، وهو يعتبر معجزة اجتماعية ليس لها ما يشبهها في تاريخ العالم .

ولم يقف أمرها عند هذا الحد ، فقد تناولت كل ما كانت عليه الأمم التي اتصلت بها من علم وفلسفة وفنون وصنائع ، فأحيت موانها ، وزادت موادها ، وجمعت شواردها ، وبنت المدارس والجامعات لها ، وتنافس الخلفاء والأمراء في اقتناء كتبها ، وحشروا الى قصورهم من أكناف الأرض جلة أقطابها ، ونشروا خلاصة معارفهم في أقطار العالم لافرق بين شرقيها وغربيها ، وقبلوا في معاهدكم طلبية العلم من جميع الأمم غير مميزين بين مسلمها ونصرانيها ، ولم يحض عليهم أكثر من قرنين حتى كان للمسلمين زمامة الأرض في العلم والسياسة والمدنية .

إن في الاسلام طائفة من الأصول والتعاليم مقيسة على قابلية النفس الانسانية ، ومؤلفة بحيث تستثير قواها الكامنة فيها ، وتوجهها الى المرامي البعيدة عنها ، مزودة بمناغات مناسبة لها ، تنتج آثارا بحار في تعليمها العقل .

هذا ما يدل عليه تاريخ الاسلام من أول وجوده الى أن بلغ غاية نموه ، وإلا فكيف يعقل أن أمة ممقسمة الى قبائل متعادبة تتألف في مدى ثلاث وعشرين سنة حتى تستحيل الى أمة شديدة الترابط ، قوية التماسك ، الى حد أن تعجز الحوادث التي احتوشتها عن تفكيك عناصرها ، ثم تتابع حياتها الاجتماعية والأدبية حتى تز بها الأمم العريقة فيها ، وتفرض سلطانها على ربع الكرة الأرضية ، لافى الساحية المادية وحدها ولكن في النواحي العلمية والمدنية أيضا ؟

إذا لم تكن مجموعة التعاليم الاسلامية تضاعف من قوى العامل بها جسدياً وروحياً مرات كثيرة ، بحيث تهيئه للتغلب على جميع العقبات التي تقف في سبيله ، فكيف كان يسوع تكليف الاسلام الآخذ به أن يقاوم عشرة من أعدائه ويؤاخذهم إذا انهزم أمامهم ؟ « إن يكن منكم عشرون صابرون يظلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يظلبوا ألفاً » ، « ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً الى فئة » ، فقد جاء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير .

وكيف يفهم أن أصل جماعة تكونت بالأمس ، لا قدمة في العلوم ولا الفنون والحضارة ، في مدى قرنين الى درجة عالية منها أصبحت معها صاحبة الرأمة العامة فيها ، وبقيت مؤلفاتها وآثارها فيها تنير طريق العالم كله ستة قرون متوالية ، كما أثبتنا ذلك من أقوال أقطاب المؤرخين والاحتفاعيين في أعدادنا الماضية ؟

كل هذا لا يمكن قوله إلا تحت ضوء النظرية التي قررناها هنا ، وسنتابع بيان تلك الأصول والتعاليم الاسلامية وندرسها من هذه الناحية الخاصة إن شاء الله ؟
محمد فريد وجدي

بلاغة النساء

وفدت سودة ابنة حمارة بن الأشتر ، على معاوية فاستأذنت عليه ، فأذن لها ، فلما دخلت قال لها : أنت القائلة لأخيك ؟

شمر كفعل أبيك يا ابن حمارة يوم الطعان وملتني الأقران وانصر عليا والحسين ورهطه واقصد لهند وانها مهوان قالت : يا أمير المؤمنين مات الرأس ، وبتر الذنب ، فدمع عنك تذكار ما قد نسي . قال هيئات ليس لمثل مقام أخيك نسي . قالت : صدقت والله يا أمير المؤمنين ، ما كان أخى خفى المقام ، ذليل المكان ، ولكن كما قالت الخفساء :

وبن صخرأ لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

وبالله أسأل يا أمير المؤمنين إغفائي مما استغفيت .

قال معاوية : قد فعلت فقل حاجتك .

اليَدُ العَليَا خَيْرُ مِنَ اليَدِ السَفلَى

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه محمد الساكت المدرس بالأزهر

من حكيم بن حزام رضى الله عنه قال : « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سأته فأعطاني ، ثم سأته فأعطاني ، ثم قال : « يا حكيم ، إن هذا المال خِضرةٌ حُلوةٌ ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولا يشبع . اليد العليا خير من اليد السفلى » . قال حكيم : فقلت : يا رسول الله ، والذي بمنك بالحق لا أرتوياً أحداً بعدك شيئاً حتى أغرق الدنيا . فكان أبو بكر رضى الله عنه يدعو حكيماً إلى العطاء فيأبى أن يقبله منه . ثم إن عمر رضى الله عنه دعاه ليعطيه ، فأبى أن يقبل منه شيئاً . فقال عمر : إني أشهدكم يا معشر المسلمين على حكيم أنى أعرض عليه حقه من هذا الذي فيأبى أن يأخذه . فلم يروا حكيم أحداً من الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى توفى . رواه الشيطان .

• * •

إن هذا المال خِضرةٌ حُلوةٌ : تميل النفس إليه ، وترغب فيه رغبتها في الخضر المستلذ ، لأن الخِضرة يسر بها الناظر ، والحلاوة يلتذ بها الطاعم ، وإذا احتمل في شيء اكتملت به متعة النفس وشهوتها . وفي هذا التشبيه لحة لطيفة إلى فناء المال وسرعة زواله ، لأن الأخضر سريع الذبول . والتأنيث في هذه الرواية ، لأن المال في معنى الدنيا ، وهي مؤنثة . وفي رواية أخرى « إن المال خضر حلو » الخ . وروى مسلم من حديث أبي سعيد رضى الله عنه « إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فتناظر كيف تعملون » وما على الأصل .

فمن أخذه بسخاوة نفس : بغير إلحاف في المسألة ولا إلحاح في الطلب ، والمراد بالنفس نفس الآخذ ، أو المعنى : فمن أخذه بطيب نفس المعطى والانشراح

صدره دون مضايقة ولا إخراج . وإذا كان أصل السخاوة في اللغة : السهولة والسعة ، فلن يضيق صدرها عن احتمال المعنيين معاً .

وإشراف النفس : تطلمها وحرصها ؛ واليَدُ العُلَيَا : هي المنفقة والمعطية ، والسُّفْلَى : هي السائلة والآخذة . وهذا تفسير حديث الشيخين ، فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو على المنبر ، وذكر الصدقة والتمنّع والمساءلة : « اليَدُ العُلَيَا خَيْرُ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى » ، فالعُلَيَا هي المنفقة ، والسُّفْلَى هي السائلة . وقد استخلص صاحب الفتح من صحيح الآثار أن الأيدي خمس : أعلاها المنفقة ، ثم المتمنّعة من الآخذ ، ثم الآخذة بغير سؤال ؛ وأسفلها السائلة ، والمسانمة .

لا أرزأ الخ : أي لا آخذ من أحد شيئاً . وأصل الرزء القمص ، فكأنه يقول : لا أنقص مال أحد بالآخذ منه .

والتي : الغنيمة ، ويطلق على الخراج . وأصله الرد والرجوع ، ومنه ممي الظل بعد الزوال فينا ، لأنه رجع من جانب إلى جانب ، فكأن أموال الكفار كانت للمؤمنين ثم رجعت إليهم .



سل من شئت من أصاغل العلم ، ونقّب ما شئت في وثائق التاريخ ، وابحث ما استطعت في فنون التربية والتعليم ، وأنا زعيم بأنك لن تجد ما يداني هذا الأسلوب ، فضلاً عما يمثله ، هدياً وإرشاداً ، وتعلماً وتقويماً ؛ وبأنك ستعجب معي العجب كل العجب ، لا من أن يكون هذا هدىً من علمه الله عالم يكن يعلم ، وكان فضل الله عليه عظيماً ؛ ولكن من أن يذلّ المسلمون وفيهم هذا الهدى النبوي الكريم ، من بعد أن كانوا ملوك الدنيا وسادة العالمين !

وإن شئت أن تسين آثار هذه التربية النبوية ، فذلك قصة واحد من أولف الصحابة الذين تخرجوا في مدرسة النبي الأُمّى ، صلوات الله وسلامه عليه ، بعد أن تلقوا عنه دروس العزة الإسلامية في سيرتها الأولى .

كان حكيم بن حزام رضى الله عنه من أشراف قريش ووجوهها (١)، عاش في الجاهلية ستين عاما ، وفي الاسلام مثلها ، وكان صديق النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث وبعده ، وكان يحبه ويوده ، ويتمى لوسبق إلى الاسلام ، ولكن لأسر ما قضى الله أن يتأخر إسلامه إلى عام الفتح . ولعل نزعة من نزعات مؤدده في الجاهلية بطأت به . وما كان أشد فرح النبي صلى الله عليه وسلم بإسلامه ، حتى قال : من دخل دار حكيم فهو آمن . وتألقه بالعطاء حتى حسن إسلامه واكمل ، وآتى أكمله جنبا شبيها .

شهد حكيم غزوة حنين ، وقد أبلى فيها المسلمون بلاء حسا ، وكانت العاقبة لهم ، بعد أن كادت تدور الدائرة عليهم ، لما أعجبهم كثرتهم فلم تُغن عنهم شيئا . . . وغنموا مغانم ما كانت تخطر على قلب أحد . كانت الإبل فيها أربعة وعشرين ألف رأس ، وكانت الفقم أربعين ألفا أو تزيد ، وكانت الفضة أربعة آلاف أوقية ، وهذا عدا السبي الذي من النبي صلى الله عليه وسلم به على هوازن لما جاءوا تائبين ، وكان سنة آلاف نفس بين امرأة وطفل .

فلما قسم السبي صلى الله عليه وسلم الفاسم بدأ بالمؤلفة قلوبهم ، ومنهم حكيم بن حزام ، أعطاه مائة من الإبل ، فاستزاده ، فأعطاه مائة ثانية ، فاستزاده ، فأعطاه مائة ثالثة ، وبدا أنه لم يترك على حاله تلك من الضراوة والشراسة ، بل ألقى عليه عظة بليغة في العفة والقناعة ، وضرب له مثلا ماليا في العزة والكرامة ، وأمان له أن طالب الدنيا إذا تكالب عليها كان منهوما لا يشع ، ومخلولا لا يروى ، وأنه « ليس الغنى عن كثرة العرض ، ولكن الغنى غنى النفس » .

أثر هذا الدرس في نفس حكيم تأثيرا بليغا ، وآتى أول تماره ولما يبرح حكيم مجلسه ، فما إن كاد النبي صلى الله عليه وسلم يفرغ من عظنه البالغة حتى اكتفى حكيم بالمائة الأولى ، وكف عما عداها . وأكبر الظن أنه كان بسبيل الاستغفار عن هذه المائة أيضا ، لولا أن رآها مبالغة في الرد غير حميدة ،

(١) وحسبك أنه ابن أخى خديجة بنت خويلد رضى الله عنها . دخلت أمه الكعبة في سنة من قريش ، فضر بها الحماض فأثيت بنطم ، مولت عليه حكيم .

وخطة في منهاج المكارم ليست رشيدة . ثم ما هذ النبي صلى الله عليه وسلم ، مقصدا له بمن بعثه بالحق بشيرا ونذيرا ، لا يأخذ من أحد شيئا كائنا من كان حتى يلتقى الله عز وجل . ولقد صدق ما عاهد الله عليه ، فلم يأخذ من أحد شيئا حتى التقي الله صلى الله عليه وسلم . فلا عجب إذا أن يعطيه حقه أبو بكر وممر ثم عثمان ومعاوية رضى الله عنهم ، فيأبى أن يأخذ . ونأهيك من بيت المال في عصره الأول ، وما كان يصيب المسلمين من أعطيت التي أفاء الله عليهم (١) .

وإنما كان يمنع حكيم عن نصيبه المفروض له لأنه خشى أن تضرى نفسه فتتجاوز به إلى مالا يريد ، ففطمها حسما لها أن تطمع ، ورغبة أن تدع ما يريب إلى مالا يريب ، وهذا مذهب بليغ في العفة والقناعة لا يسلكه إلا السادة من الزهاد والآكابر من ذوي الهمم ، وكثير مأم في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم ، وإلا فلا خرج على من عرض عليه شيء من الدنيا فأخذه بغير طلب ولا مسألة ، أخرج الفيضان عن ممر رضى الله عنه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطينى العطاء فأقول : أعطه من هو أفقر منى ، فقال خذ ، إذا جاءك من هذا المال شيء وأنت غير مشرف ولا سائل فخذ ، ومالا فلا تتبعه نفسك » .

وإنما كان ممر يشهد عليه أنه يعطيه عطاءه فيمنع عنه ، لئلا يكون لحكيم عند الخليفة معذرة ، ولئلا يظن أحد من لا يعلم حقيقة الأمر أن أمير المؤمنين يتهاون في حق رعيته ... رضى الله عنك يا ممر ! ما عدلك ، وما أحزملك ، وما أنصرك !

وحكمة أخرى — وزاها جذيرة بالنظر — في امتناع حكيم عن عطائه ؛ تلك أنه رغب رغبة صادقة في أن يحقق الله وعده نبيه له ؛ فيبارك عليه في قليله ، ويجعل يده من الأيدي العُلا ، التي تعطى ولا تأخذ ، وتنفق ولا تخاف من الإفتاق إقلاقا . وكذلك صنع الله له ، ففسد مات رضى الله عنه

(١) وحسبك أن جيش المسلمين استولى فيما غم على بساط كسرى ، وكان ستين ذراعا في مثلها ، وكان على هيئة روضة رحمت عليها الزهور والطيور بالجواهر والأحباب ، فلما فره عمر على اللهب أساب عليها قطعة منه لها بمئتين ألف درهم

في خلافة معاوية وإنه لمن أكثر قريش مالا على الرغم مما اتفق في سبيل الله ؛ فمن ذلك أنه حج في الإسلام فأهدى ألف بدنة وألف شاة ، ووقف بعرفة ومعه مائة وصيف في أعناقهم أطواق من الفضة منقوش فيها « عتقاء الله عن حكيم بن حزام » . ومن ذلك أن الإسلام جاء ودار الندوة بيده ، فباعها من معاوية بمائة ألف درهم وتصدق بها كلها ، وقال : اشترت بها دارا في الجنة . ولما لامه ابن الزبير وقال له : بعت مكرمة قريش قال : يا ابن أخي ذهبت المسكارة إلا التقوى .

بهذا الهدى النبوي الكريم اهتدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعوه ، فكان المال في أيديهم لا في قلوبهم ، وكانت الدنيا تحت أقدامهم لا فوق رؤوسهم ، ومن أجل ذلك ملكوا المال ولم يملكهم ، وسفروا ولم يفتنهم ، بل كان مطيتهم إلى البر ، ووسيلتهم إلى الخير ، وعونهم على صالح الأعمال وكراهم الخصال ، و « نعم المال الصالح للرجل الصالح » يورثه الفضائل ، ويكسبه المحامد ، ويعينه على نوابغ الحق ، ويقبه حرص النفس وشحها ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون .

رديلة الحسد

أحسن ما قيل في ذم الحسد قول حكيم : قاتل الله الحسد ما أعدله ، بدأ بصاحبه فقتله !

وقال ابن أبي الدنيا : بلغني عن عمر بن ذر أنه قال : اللهم من أرادنا بشر فاكفناه بأى حكمتك شئت ، إما بتوبة وإما براحة . قال ابن عباس : ما حسدت أحدا ما حسدت على هاتين .

وقال شاعر :

اصبر على حسد الحسو د فأن صبرك قاتله
الار تأكل بعضها إن لم نجهد ما تأكله

وقال أبو تمام :

وإذا أراد الله نقر فضيلة طويت أنماح لها لسان حسود
لو لا اشتعال النار فيما حاورت ما كان يعرف طيب كهرف العود

الفلسفة العصرية وعلاقتها بالعلم

تعميد :

يلبى أن نعلم بدياً أن من أهم العوامل التي تضافرت في الأعوام الأخيرة على إحلال كثير من العقول الصالحة للاشتغال بالتيارات الفلسفية التي تعالج ما أثارته العصور الحديثة أمام الفكر البشرى من مشكلات عويصة ، هو عامل فقدان ما نستطيع أن ندعوه بالهادى الأول أو المرشد البسيط ، وهو مجموعة الخطوط الكبرى التي تنير الطريق للأذهان وتسير حلول المشاكل من الأمور الممكنة بل الميسورة . ومنشأ ذلك هو أن تلك الخطوط الكبرى تهتت للماحتين الظفر بفكرة عامة واضحة عن الاتجاهات الفلسفية ، كما تكشف لهم الروابط التي تصل بين تلك الاتجاهات وبين التيارات العلمية التي فازت بالصدارة في زماننا . لهذا نريد أن نحاول هنا رسم الخطوط العظمى للغاية الأساسية التي ترمى إليها فلسفة العصر الحاضر في إطارها الجديد . وإليك البيان :

نحن لا نريد هنا قطعاً أن ندخل في تفاصيل الحدود الجامعة المانعة أو الرسوم الكاشفة للفلسفة ، إذ هذا كله مواضع خاصة به ، وإنما حسبنا أن نذكر أن فعل (فلسف) معناه : فكّرَ وتأمل وتعمق ، ثم هم فوضح ؛ غير أنه لما كان هذا المعنى ينطبق على العلم انطباقه على التفلسف ، ولما لم يكن من الممكن خلط هذين النوعين من الإنتاج البشرى ، فقد وجب علينا قبل كل شيء أن نقف بهذه النقطة الجوهرية حتى نكشف غوامضها لتكون بعد الإيضاح أساساً لبحث الاتجاهات التي تسلكها الفلسفة العصرية إلى غايتها .

موازنة بين الفلسفة والعلم :

إن أول ما تنكشف عنه البحوث العلمية في العموم هو تلك الرغبة الحادة التي تدفع العلماء في قوة إلى محاولة الإتيان على عناصر المشكلة التي يعرضون لها بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية ، ولكنهم يفتغنون دائماً بمشاكل خاصة

ويفرغون جهودهم في حلها متقيدين بالتحديدات التي تسمح بها المعارف الإنسانية ، وتقرها المناهج الرياضية أو التجريبية السائدة في العصر الذي تجري فيه بحوثهم . نعم إن حلول المشاكل الخاصة كثيرا ما تنتهي الى قواعد أشمل وأكثر عمومية من شأنها أن تتناول الحالات المشابهة لتلك الجزئية الخاصة ، إلا أن هذه القواعد - على ما بها من محمول - لا تنطبق إلا على جزئيات قليلة من الموضوعات التي تثير الرغبة في الاطلاع ، ولذلك هي تظل مطبوعة بين أنقاض مجموعة الأحداث المعطى التي تؤلف الكون . وهكذا يمكن أن يقال بعبارة أخرى : إن العلم يكشف في مشقة أحزاء من الحقيقة يشترعها من « أسرار الطبيعة » .

الى جانب هذا الاتجاه العلمي للفكر الانساني يوجد الاتجاه الفلسفي الذي يرمى الى الشرح الكلي للكون ، والذي لا يأتى للظواهر الجزئية ولا لتفسير انتباهه الأحداث الخاصة ، وإنما هو يهدف الى كليات مجموعة الظواهر ليستشف من وراء حجبها طبائع الأشياء . وإذا فصح نمثر بين جهود الفكر في اتجاهه العلمي على بحوث محددة أو على نتائج تفصيلية ثابتة راجعها العقل مرارا على ضوء المناهج الرياضية الدقيقة أو على ضوء التجارب العملية للتحقق من صحتها ، كما نمثر في مجهودات اتجاهه الفلسفي على نظريات جريئة تعتبر ثمرة من ثمار الفكر الخصب المتأمل الذي هب - منذ عرف نفسه وأدرك رسالته - يهدف الى غرض وحيد أسمى وهو كشف مبدأ الكائنات ونهايتها .

ومن هذا يتبين أن الفلسفة تختلف مع العلم في الطبيعة والمناهج والغاية ؛ فإذا كان العلم يحاول التعميم بقدر ما تقتضى طبيعته ، فإن الفلسفة تفرق في هذا التعميم الى أبعد حدوده ؛ وإذا كان العلم يكتفى بمحاولة استكناه ظواهر الكائنات نسبيا ، فإن الفلسفة لا ترضى بأقل من سبر أغوارها والتغلغل الى أبعد أعماقها ؛ وإذا كان العلم يتعرض لشرح الأحداث الى حد معين ، فإن الفلسفة لا تقبل الوقوف بإزاء ما وقف عنده العلم من تلك الشروح المتواضعة ، وإنما هي تحلل الكائن الى أبسط أجزائه شارحة كل جزئية ، مبينة الصلة بينه وبين بقية الأجزاء ، بل هي تصبو الى إيضاح قواعد العلم ذاتها ، أو هي -

على حد تعبير أحد الفلاسفة المصريين — تأبى إلا أن تتأمل العلم . ومعنى هذه العبارة أن الفلسفة عقل ليس العلم إلا إحدى الفكر التي يتناولها ذلك العقل بالتأمل والتحليل ليقول فيها كلمته الحاسمة رغم تلك الطغنة التي كاد عيجها يطغى على كل شيء .

وبجمل هذا أن الفلسفة هي كل دراسة لاتلبث محصورة في طائفة من الأحداث الخاصة المحدودة المنعزلة عن رقية أجزاء الكل العام ، وإنما هي تبرز في صورة عامة ، هادفة الى شرح كليات الكون ، أو رامية على الأقل الى المساهمة في كشف هذه الكليات ، معلنة أن هذا الهدف هو قاتها المثلى .

المتلافي المناهج :

لا جرم أن هذا التباين في وجهات النظر يقتضى تباينا في المناهج ، وهذا هو الذى حدث ، فعلا ؛ ففي البحوث العلمية لا يرضى العلماء سوى منهجين اثنين ، وهما المنهج التجريبي والمنهج الرياضى . وكل نتيجة لآى بحث لا تخضع لاحد هذين المنهجين — مع ما بينهما من فروق جسيمة — لا يمد مقبولا من الوجهة العلمية الخالصة . أما «*العلماء*» فانهم يسلكون في بحوثهم وسائل أخرى . ومن يتعقب تاريخ النظريات الفلسفية يتبين له أن الاتجاه الذى سلكها الفلاسفة في بحوثهم توشك أن تكون متشابهة في دعائها الأساسية العامة التى جعلتها جذوة بأن تدعى بالاتجاه البنائية أو التأسيسية ؛ إذ أنها ترمى الى بناء الكون وإلى العمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلأ عاما يحقق وحدته ، وهى فى كل ذلك تنفس مجالا هاما للنظريات الفرضية التى يسبق وضعها كل تجربة «*à priori*» . ومن أمثلة ذلك أن ديموكريت أسس مذهبه فى الكون على نظرية «*الذرة*» وأفلاطون على نظرية «*المثل*» وأرسطو على نظرية «*المفاهيم*» وديكارط على نظرية «*اتصال*» الفكر عن المادة والقول بألية الثانية «*le mecanisme*» . ولاشك أن هذه النظريات الخمسة المثمرة كان لها أكبر الأثر فى تقدم العلم وإزهاره .

وأيا ما كان فقد أضفت هذه الأنماج الخاصة على الفلسفة مظهرا اتفردت به دون غيرها من منتجات المعكو البشري . وبجمل ذلك أنه لا يكاد أحد الفلاسفة

بيدا نظرية ويدل على صحتها حتى يرى فيها خلفه خطأ أو نقصا ، فذهب لمهاجة مواضع الضعف منها مبرهنا على ما ذهب إليه ، وهذا يقتضى تقدم النقد والضوء على مبادئ جديدة لشرح غوامض الوجود متباينة مع المبادئ التى ثبت خطأ النظريات المؤسسة عليها أو ضعفها ، وبهذا بنشأ مذهب آخر متعارض مع الأول تعارضا مائلا . وهكذا يستلزم إزهار الفلسفة التأكيديّة مثلا نشوء فلسفة ارتيائية ، كما يقتضى سطوع الفلسفة المثالية وجود فلسفة مادية على نحو ما كان من تأكيديّة الإيونيين والإيليايين والسقراطيين والرواقين ، فتسبب في نشوء ارتيائية السوفسطائيين ، والبيرونيين ، أو ما تلاقا من مثالية أفلاطون ، فكان له رد فعل شديد مادية إبيكور ، أو ما سطع من رياضية ديكارت العقلية فكان علة غير مباشرة في نشأة التجريبية الانجليزية والنسبية السكاتية .

ومن هذا يبدو أن تاريخ الفلسفة ملىء بالمنعاضات والمنعاضات ، وأنه لا يخطو إلى الأمام إلا على معبر متأرجح مضطرب إلى حد جعل المحايدين يقولون منذ زمن بعيد : إن التناقض هو روح الفلسفة ؛ ودفع السطحيين إلى أن يعيخوا على التناقض هذه الظاهرة الجوهرية ويرموها بعدم الثبات ويسخروا من مصادمات أمثالها ، على حين أن المفكرين الأدباء يرون في هذا أعظم منابع الخصوبة والانتاج وكشف الآراء الجديدة وامتداد سلطان القهن البشرى حتى يتناول أكبر قدر ممكن من المعارف المستعمية التى لا تليق إلا أمام شدة الأخذ والرد الدائبين .

صلة الفلسفة بالعلم :

غير أن هذا التعارض الذى ألمعنا إليه بين الانبجاهيم الفلسفى والعلمى فى المناهج والغايات ليس معناه أنهما ظلا متنافرين متباعدين ، وإنما وجدت بينهما صلات وروابط متينة ، وكانت الفلسفة وحدها هى العامل النشط الحاد فى تقوية هذه الصلات . ويبان ذلك أنه كلما تكشف الزمن عن الظواهر المحددة والأحداث الخاصة جعلت هذه الظواهر وتلك الأحداث تستنفذ جهود العلماء وتحملهم على إهمال النظريات العامة التى نعى بها الفلسفة حتى

تباعد بينهم وبين البحوث الفلسفية ، وإذ ذاك تهب الفلسفة محاولة في جدد إعادة ما يحته الأيام من صلة ، ولهذا شهد التاريخ أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا دائماً مرتبطين بالعلم أوثق ارتباط ، وهذا أمر محتوم تتطلبه طبيعة موقفهم مادام أن كل شرح عام للكون يقتضى الاعتماد قبل كل شئ على نتائج بحوث خاصة مما يعالجه العلم ولا يعتبر جديداً إلا إذا كان على وفاق مع النتائج العلمية . ومن أجل ذلك كان أفذاذ الفلاسفة من أحناء العلماء الذين يشار إليهم بالإنان كإفلاطون ، وأرسطو ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارى ، وليبنيز ، وكانت ، وغيرهم . وكذلك سجل التاريخ أن عدداً لا يستهان به من أعظم العلماء اشتغلوا بالتفلسف أو بنعيم النظريات الجزئية بقدر ما تسمح به ظروف بحوثهم حتى تصير جدرة بمعالجة كشف أحد غوامض الطبيعة أو أسرار الكون . ومن أعيان هؤلاء العلماء : كوبرنيك ، وجاليليو ، وباستور ، بينما أن صفار العلماء وسطحيهم قد سولت لهم أنفسهم الترفع عن التفلسف واعتباره ضرباً من ضروب الخيال ، وهذا اللون من التفكير القاصر هو الذى تسبب دائماً فى تلك التفرقة التى سجلها التاريخ بين الفلسفة والعلم والذى كان للفلسفة الفضل فى تضيق هونها .

على أن هذه الروح المفرقة من جانب العلم ، والموحدة من جانب الفلسفة ، لم تخل من موقف استثنائى قابل فيه الفلاسفة احتقار العلماء بمثله ، فعملوا على تجاهل المنتجات العلمية فى عصرهم على نحو ما حدث فى القرن التاسع عشر

ولما كانت الفلسفة المصرية التى نعرض الآن لدراستها مشتملة على رد فعل واضح ضد تلك الفرقة الصارة ، فلم يكن لنا بد — لفهم الاتجاه الفلسفى فى عصرنا — من معرفة عناصر التفرقة وعلاها الأساسية ؛ ولهذا سنقف بها هنيهة محاولين إيضاحها بقدر الإمكان . وأول ما يلتقى به الباحث عن هذه العناصر هو انحراف الميتافيزيكية الألمانية المنبجسة من الفلسفة الكانتية عن الصراط السوى الذى كانت تسير عليه قبل ؛ وفى الواقع أن كانت ، وفيشت ، وهيجل ، كانوا فى ملاحم المفكرين العقلين المتشبعين بأسمى أنواع الاحترام للعلم ، ولكن شلينج ، وشوبنهاور اللذين أسعيا فى قاسمتيهما

مجالا للا محدود واللا شعورى واللا متعقل قد خلقا بهذا تيارا متعارضا مع الفكر يوشك أن يكون التنسك للشرق غالبا عليه ، وقد طفق هذا التيار يقوى حتى انتهى إلى فلسفة غريبة وقفت في وجه العلم وأعلنت عداها له ، وهى تجهله كل الجهل .

وثانى هذه العناصر هو ذلك السهم المسمم الذى سدده كانت إلى المطلقة بإعلاء النفسية . حقا إن كانت كان ذا ثقافة علمية واسعة ، ولكنه حين صرح بأن العقل البشرى هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء فرضا ، وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الإنسانية عن الكون نسبية ، وأعلن معرفة أقوى وأدق من معرفة العقل وهى معرفة البصيرة الأخلاقية أو العقل العملى فهى وحدها التى يمكن أن تؤسس ميتافيزيكية ثابتة . ولا جرم أن هذا التصريح الكافى قد أنتج فيما بعد فلسفة جديدة كانت السيادة فيها للعمل الواقع لا للعقل النظرى .

وثالث هذه العناصر واقعية أوجوست كونت Le positivisme التى — وإن كان لها أوسعيد في جوانب من الإنتاج العقلى — تعتبر مساهمة في هذا التفريق المزدول . على أنه ليس معنى هذا أن أوجوست كونت نفسه قد حاول التفريق بين الفلسفة والعلم ، بل هو على العكس قد أفرغ جهده في التقريب بينهما حتى كان يوحداهم ويصوغها في سلسلة واحدة ذات حلقات متتابعة . ومن آيات ذلك قانونه « الأحوال الثلاث » . ولكن نظريته في المعرفة المسببة تقذفها نحو ما بعد الطبيعة كل المفاصل المتعلقة بأصول الأشياء وكل محاولة لشرح أى ظاهرة من ظواهر الكون بإدانتها ما بعد الطبيعة من جهة أخرى ، حملت المفكرين على توهم أن الشروح الحقيقية للكون يجب البحث عنها بعيدا عن العلم ، وأن الفلسفة الميتافيزيكية يمكن أن تستقر وتثبت بدون أى تماس .

على هذا النحو تمت القطيعة بين الفلسفة والعلم في القرن التاسع عشر ، وأصبح المبدل يكاد يكون محصورا في الغاية الأخلاقية ، وفي حياة النفس وخلودها ، وفي بعض التحليلات النفسية ، إلى غير ذلك مما جاب إلى الفلسفة

لواذع القصد ، ودفع الآخرين إلى أن يسلبوها اسم ما وراء الطبيعة ويطلقوا عليها اسم ما وراء الأخلاق *Mélamorale* . ومن أبرز زعماء أولئك المتفلسفين الذين حققوا القطيعة بين الفلسفة والعلم فيكتور كوزان *Victor Cousin* وجول سيمون *Jules Simon* .

هكذا ، وسنرى في السكلمة التالية كيف أن الفلسفة المعاصرة كانت ردا قويا على تلك القطيعة ، وأن صلتها بالعلم أصبحت أتم ما يكون وثيقة ومتانة ؟

الدكتور محمد غريب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

التحايل الحسن

لما فتح عمرو بن العاص قيسارية سار حتى زل غزة ، فبعث إليه صاحبها الروماني يقول : ابعت الى رجل من أصحابك لأكله .

فلم يجد عمرو أصليح لهذا الأمر من نفسه ، فلما كان بحضرة الملك تكلم بكلام لم يسمع مثله .

فقال الروماني : حدثني هل في أصحابك أحد مثلك ؟

فقد رز : لا تسأل من هذا ، إني حين عليهم إذ بعثوا بي إليك ، وهم لا يدرون ماذا تصنع بي .

فأمر له الملك بجائزة وكسوة ، وبعث إلى البواب يأمره إذا مر به أن يضرب عنقه ويأخذ ما معه .

فخرج عمرو ومر رجل من غسان فمره ، فقال له يا عمرو : قد أحسنت الدخول فأحسن الخروج . ففطن عمرو لما أراده ، فرجع إلى الملك وقال له : نظرت أيها الملك فيما أعطيتني فلم أجد ذلك يسع بني عمي ، فأردت أن آتيك بعشرة منهم فمطعهم مثل هذه العطية .

فقال الملك : أصبت ، عجل بهم ، وبعث إلى البواب أن خل سبيله . فخرج عمرو وهو يتلفت ، حتى بلغ مأمنه ، وعزم أن لا يعود لمثلها أبدا .

السياسة الدستورية الشرعية

أو شكل الحكومة وعلاقتها بالامة في الاسلام

لقضية الأستاذ الشيخ رزق الزباني

لا بد لكل أمة من حكومة على رأسها فرد أو هيئة مكونة من عدة أفراد ترتبط بالامة بعلاقة التصرف في شؤونها وحملها على طاعتها ، وهذه الحكومة يختلف شكلها باختلاف هذه العلاقة إطلاقاً وتقييداً ، لأنه إن كان تصرفها في تلك الشؤون مطلقاً مفوضاً إلى إرادتها إن شاءت أقامت الشرع المسنون أو القانون المرسوم ، وإن شاءت حكمت بمحض رأيها ، فهي حينئذ حكومة مطلقة أو استبدادية ، وإن كان تصرفها مقيداً بالشرع أو القانون بحيث لا يجوز لها أن تتصرف بغير ما قيدت به ، فهي حكومة مقيدة أو دستورية . وإذا فتقيد تصرف القوة الحاكمة في شؤون الامة المحكومة شرط لا بد منه لدستورية الحكم ، كما أنه ضروري للتوفيق بين سلطان الحاكم وحرية المحكوم ، إذ به يتبين واجب كل منها فلا يطغى أحدهما على الآخر .

والقواعد التي تبين وسائل هذا التقييد وطرقه هي السياسة الدستورية ، وقد نسمي القانون النظامي أو القانون الاساسي . وهي وضعية إن كان الواضع لها عقلاء الامة وبصراءها وذوى الرأي فيها ، وشرعية إن كانت من عند الله تعالى بواسطة رسول يقررها للناس . وعلى هذا فالسياسة الدستورية الشرعية هي القواعد التي شرعها الله تعالى لعباده على لسان رسوله لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم .

أما الاستبداد ، وهو — على ما بينا — تصرف الفرد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة من غير تقييد بشرع أو قانون — فهو مما يحرمه الاسلام ويعتد أهله أشد المقتكليات أو جزئياً . ذلك بأنه صمل بالهوى ونبد للدين وخروج على أمر الله تعالى باتباع رسوله في كل ما جاء به ، قال تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » ، وقال « يأياها الذين

آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ ذلك خير وأحسن تأويلاً ، وقال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، وقال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ، وقال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » . وذلك يوجب على كل فرد من أفراد الأمة الوقوف عند حد ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال والأحكام بلا فرق بين حاكم ومحكوم . وعلى هذا جرى عمل السلف الصالح من هذه الأمة وانعقد عليه إجماعهم ، فلم يبيحوا في جميع أطوارهم أن يلي أمورهم من يخالف الكتاب أو السنة في حكمه إلى ما تنبئ به إليه شهبوته وهواه . وصيغ بيعتهم ناطقة بذلك ، فقد كانوا يقولون لمن يباعونه : يا معنك على أن تكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم تتبع فينا سنته وتسلك بنا طريقته ، أو على أن تحكم فينا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ، إلى غير ذلك من العبارات التي يتفق معناها وإن اختلف مبنائها . هذا والاستبداد منابذ لحكمة الله تعالى في إرسال الرسل وإزالة الكذب ونشرع الشرائع . وفيما ذكر ما يكفي للدلالة على أن الحكومة الإسلامية دستورية مقيدة .

أما السياسة الدستورية التي قررتها الشريعة المطهرة فهي :

١ — الأمة مصدر السلطين التنفيذية مطلقاً والتشريعية فيما لا نص فيه

٢ — الحاكم مسؤول .

٣ — حقوق الأفراد والجماعات مكفولة .

وتفصيلاً لذلك نقول :

السلطة التنفيذية أو الحكومة :

نصبُ الحاكم — وهو الرئيس الأعلى — حق من حقوق الأمة ، بل هو واجب عليها . والأدلة على ذلك كثيرة ؛ منها إجماع الصحابة ؛ فقد هدوه من أم الواجبات إذ قدموه على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو إجماع ثابت بالتواتر فيفيد القطع . ونصبها إياه يستفيد حق التصرف في شؤونها على

مقتضى الشريعة وتولية من يراه أهلا للولاية على الأعمال المختلفة من إمارة وقضاء وغيرها ، فهو يستمد سلطانه من الأمة مباشرة ، وهي صاحبة الحق في هذا السلطان ، إذ لو لم يكن لها لما استفادته منها ، فأن فاقده الشيء لا يعطيه . وغيره من مهاله وقضاته يستفيد سلطانه من الأمة بواسطة . وإذا فسلطة الحكم للأمة ممثلة في أولى الأمر .

السلطة التشريعية :

المراد بها هنا سلطة بيان حكم الله تعالى فيما ليس فيه نص صريح في حدود الكتاب والسنة . وهي أيضا حق للأمة ليس للرئيس الأعلى منها شيء إلا باعتباره فردا له حق الاجتهاد إذا كان من أهله ، شأنه في ذلك شأن سائر المجتهدين . ودليل ذلك قوله تعالى « و » شاورم في الأمر فهو يقتضى إيجاب الشورى على الرسول صلى الله عليه وسلم في كل أمر هو محل لها ، وهو ما لا نص فيه بالضرورة . وما كان إيجاب الشورى عليه صلى الله عليه وسلم لمجرد تطييب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الاسلام أن يكون لهم رأى في الحكم ، ولا لتعظيم أقدارهم ، ولا لسن الشورى للأمة خصب ، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء ، بل للاستعانة برأيهم في تعرف حكم ما لا نص فيه . يدل على ذلك قوله في نسق ذكر المشاورة : « فإذا عزمت فتوكل على الله » إذ معناه : فإذا صممت على أمر بعد المشاورة فأمصه . ولو كان فيما شاور فيه نص قد ورد به التوقيف من الله تعالى لكات المزيمة فيه سابقة على المشاورة ، إذ كان ورود النص موجبا لصحة المزيمة قبل الشورى ؛ ففي ذكر المزيمة بعد الشورى دلالة على أنها صدرت عنها ، وأنه لم يكن في موضع الشورى نص قبلها . وقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستشير أصحابه فيما لا توقيف فيه ويجتهد معهم ثم يعمل بما يظهر له أنه الصواب . وفي ذلك ضروب من الفوائد أهمها إعلام الناس أن ما لا توقيف فيه من الحوادث فسيبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن . فالشورى قاعدة من قواعد الشريعة وهزيمة من هزائم الأحكام . وإذا كانت واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو من هو في كماله المعنى والروحي واتصاله بالوحى الإلهي ، فهي على غيره أوجب .

أوجب الله تعالى الشورى ولم يبين لها كيفية ولم ينه عن كيفية ، حكم جميع الكيفيات الإباحة عملاً بقاعدة : كل ما لم يرد فيه إيجاب ولا حظر فهو مباح . وإذن فلنا أن نختار منها ما يسير عليه غير المسلمين إذا كان محققاً لمصالحنا غير مخالف لشيء من قواعد ديننا .

وإذا كان غرض الشورى ومقصودها هو بيان الحكم اللائق فيما لا توفيق فيه فأهلها هم أهل الكفاية فيما يستشارون فيه . وقد عبر عنهم القرآن الكريم بأولى الأمر ، وأمر بطاعتهم ، فقال : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وتسميتهم بأولى الحل والمقد في عبارات المتكلمين والفقهاء هي في الواقع تفسير لعبارة الكتاب ، وهم على الحقيقة قادة الأمة وأولو الرأي فيها الذين ترضيهم وتثق بهم وترضى بما يقررونه ، فاتفقهم إجماع ، وهو حجة بحج العمل بها وتحرم مخالفتها بنص هذه الآية . فحق اتفقوا على أمر وجب على الأمة الطاعة وعلى الحاكم التنفيذ ، فإن أبى أسقطوه لمخالفته الإجماع المصوم ، وإن اختلفوا في أمر وجب رده إلى الكتاب والسنة بعرضه على أصولها وقواعدها بواسطة من يختار لذلك من أهل العلم بهما والبصر بالمصالح العامة فيعمل بما يتفق معهما ، عملاً بقوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ، فإن استمر الخلاف بين أولئك المختارين أيضاً كان المرجع هو الرئيس الأعلى ؛ نصت على ذلك السنة ؛ فقد استشار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في أمرى بدر وعمل برأى أبي بكر فأخذ النسيئة منهم وأطلقهم ، وقد كان رأى أكثر من استشير قتلهم .

مسئولية الحاكم :

عرفت بما قدمنا أن الشريعة قضت بمسئولية الحاكم ، فأوجبت عليه التقيد بالكتاب والسنة وما اتفق عليه أولو الأمر ، كما أوجبت على المسلمين نبد طاعته إذا حاد عن ذلك : لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . غير أنه مما لا ريب فيه أن مجرد وجوب هذا التقيد عليه وعلمه به لا يكفي في تحققه ، فإن كثيراً من الناس يتركون واجبات لا يشكون في وجوبها ، ويقترفون ما هم يؤمنون

يحظرها ، فكان لابد لتحقيق هذا الواجب من طائفة تتحقق بمعاني الشريعة وتظهر بمظاهرها ، تقوم الحاكم عند انحرافه عنها ، وتحضه على ملازمتها والسير على صراطها . لذلك أوجب الله تعالى على الأمة قيام طائفة منها بهذا الأمر وجوبا كفائيا يسقط بفعل البعض ويستحق الكل باغفاله عقاب الله تعالى ، فقال سبحانه « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، أولئك هم المفلحون » . فقد أوجب على الكل قيام أمة أى طائفة منهم بذلك ، فهو واجب على الكفاية . ودليل الوجوب أولا : لفظ الأمر ؛ وثانيا . أن التقيد بالشريعة واجب مطلق ، إذ لا يستقط وجوبه بحال ، ولا سبيل إلى إقامته إلا قيام تلك الطائفة بالدعوة إليه والجل عليه ، وقيامها مقدور ، فيكون واجبا بمقتضى قاعدة : المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب . وهذا القدر متفق عليه . والخلاف في أنه واجب بما وجب به الواجب المطلق أو بأمر آخر لا يعيننا في هذا المقام .

هذا ، والآية الكريمة لم تصرح فيها بالمدعو والمأمور والمنهى ، وحذفه مؤذن بالعموم ، فهي عامة في الملوك وغيرهم ، فيكون من وظيفة هذه الطائفة وواجبها دعوة الملوك إلى الخير ، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر ، حفظا للشريعة أن يتجاوز حدودها المعتدون ، وأن يتعالى على أحكامها ذوو الشهوات فينتهكوا جرماتها ، ويفسدوا نظامها إذا لم يؤخذ على أيديهم وتركوا وما يشاءون .

ومراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبينة في الحديث الصحيح : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه » . ولا يخفى ما يقتضيه التغيير باليد من استئصال أسباب الفساد وإيقاف كل ما عتد حدود الفضيلة ، أما التغيير باللسان فأرشاد وتعليم ، ونصيحة وتقويم ؛ يدل على وجوبه فوق ما سبق قوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة » ثلاث مرات ، قيل : لمن يا رسول الله ؟ قال : « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » . ونصيحة الأئمة على ما قال العلماء هي : معونتهم على القيام بماتكفلوا القيام به ، بتعليمهم إذا جهلوا ، وإرشادهم إذا هلكوا ، وتوبيخهم إذا غفلوا ، وسد

حاجتهم إذا احتاجوا ، وتحذيرهم من سوء براد بهم ، ونصرتهم في جمع الكلمة عليهم وردّ القلوب النافرة اليهم .

ولقد كان أمر هذه المسؤولية موضع عناية السلف واهتمامهم وتقديرهم ، فما كان يعاب على أصغرهم قدرا أن يحاسب أعظم الخلفاء شأنا على الهفوة النادرة والخطأ اليسير ، وكان الخلفاء الراشدون يقررون ذلك في المجالس الجامعة ، قال أبو بكر رضى الله عنه : « إنما أنا متبع لا مبتدع ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني » ، وقال « أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم » . وثبت مثل ذلك عن عمر رضى الله عنه . وفي هذا ما يدل على مبلغ تأثير تلك النفوس المؤمنة حقا بالتعاليم الاسلامية وشعورها الصحيح بواجب المسؤولية .

كفالة حقوق الأفراد والجماعات

إن الاسلام كفّل مصالح الأمم في كل زمان ومكان ، وشرع للأفراد والجماعات أحكاما ليس أعدل ولا أرفق منها ؛ يعرف ذلك كل ناظر فيما جاءت به الشريعة من الأحكام بعدل وإنصاف وإطراح للعصية . ولنا بصدد بيان ذلك ، وإنما الذى يعيننا في هذا المقام أن نبين أن الاسلام وضع ضمانات أساسية لتكون حفاظا لتلك الأحكام ؛ منها مسؤولية الحاكم ، وقد شرعناها فيما سبق ؛ ومنها ما أوجبه الله تعالى من أداء الأمانة الى أهلها ، والعدل في الحكم بقوله تعالى « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . والأمانة كل ما يجب حفظه وتأديته الى مستحقه ؛ فلناصب العامة أمانة في عنق الإمام ويجب أن يضمها في أهلها ، وأموال الدولة أمانة يجب صرفها في وجوها ، وما للأفراد والجماعات من حقوق مشروعة كالحرية في التصرف المالى من البيع والشراء ونحوها وفي إبداء الرأى والسكنى والتعلم والتعليم في دائرة المشروع أمانة يجب تحكييمهم منها . والعدل هو الحكم بما أنزل الله وإيصال الحق الى مستحقه في أقرب وقت من غير هوى ولا مداواة . وفي إيجاب العدل وأداء الأمانة وإشراف الأمة ومراقبتها لتصرفات الحاكم أقوى ضمان لحفظ حقوق الأفراد والجماعات .

هذا يحمل السياسة الدستورية الشرعية . ومنه تعلم أن تلك السياسة دين يتعبد به ، فامتثالها طاعة تستعقب الثواب ، وغالفتها محمية تستعقب العقاب ، وهي مع ذلك لا تفترق عن القانون الاساسى لأرقى حكومات العالم فى زماننا هذا إلا فى أنها أوجبت رد المنازع فيه بين أولى الامر الى الكتاب السنة ، وغيرها يوجب الاخذ برأى الأكثر .

ومن الإنصاف للحق أن نقول : إن ما درجت عليه الشريعة أدنى الى الصواب ، وأجدر بتحقيق المصلحة واتفاق الكلمة ؛ ذلك أن الاكثرية قد تكون من حزب واحد ينصر بعض أفراده بمضا فى الحق وفى الباطل ، فتى شاه زمام الحزب تقرير أمر ولو يباغت المصلحة الشخصية تبهم الباقون من أعضائه فيصيح مافروا واجب الاتباع لأنه رأى الأكثر ، وإن كان ظاهر الضرر قبيح الأثر ، فتضيع المصلحة العامة ، وتزعزع ثقة الأمة بأمثالهم ، وتجد الفتنة والتفرق طريقهما الى النفوس ، وفى ذلك الخطر كل الخطر . وفى الرد الى الله والرسول اطمئنان كل نفس وراحة كل ضمير ، وضمان وحدة الأمة وسيرها على سراط مستقيم .

كتان الأسرار

قال حكيم : ما كنتَ كاتمهُ عدوك فلا تطلع عليه صديقك .
وقال عمرو بن العاص : ما استودعت رجلا سرا فأفشاء فلمته ، لأنى كنت أضيّق صدرا منه حين استودعته إياه .
وقال حكيم : مرك من دمك (يريد أنه ربما كان فى إفشائه سفك دمك) .
وكتب عبد الملك بن مروان الى الحجاج قائده

ولا تفش مرك إلا إليك فإن لكل نصيح نصيحا
وإنى رأيت غواة الرجا ل لا يتركون أديما صحيحا

الكامل والمرصفي

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الغنى اسماعيل

المدرس في كلية اللغة العربية

درس المرحوم الشيخ سيد على المرصفي الكامل لابنائه بالأزهر على الطريقة التي كان يدرس بها أبو عبيدة والأصمعي ، وجمع ما دونه في كتاب سماه :
 رغبة الأمل .

يصل المرصفي فيه ما انقطع من أسانيد الكامل ، وينسب ما جهل قائله من أخباره ، ويعرف برجاله في إيجاز ، مع ذكر طرائف عنه ، ويورد القصائد التي استشهد المبرد بأبيات منها إذا وافقت ذوقه ، بأن جمعت غرابة اللفظ وجزالة الأسلوب وبداعة المعنى ؛ وبهذا صار الكتاب ديوان أدب حافلا بأشعار العرب وأخبارها وأيامها ، ومرآة مجلوة تريك أخلاق القوم وماداتهم وألوان تماقثهم ، فيه أكثر من خمسة آلاف بيت من الشعر ، من كل ما طبع على غرار من الجودة ، وصيغ على خير منال من إحكام الصنعة ؛ وقلما يمر بخاطر العالم الأدب شاعر لا يحد له أثرا يطول أحيانا ويقصر أحيانا . تقرأ للأعشى .

أرقت وما هذا السهاد المورق ألم تفتض عيناك ليله أرمدا
 ودع هريرة إن الركب مر محل رحلت ممجية غمدوة أجهالها
 علقم ما أنت إلى طاهر ...

والنابغة والأعشى وسلامة بن جندل وعلقمة وذي الأصبع والمزق
 وحاتم وطرفة وبشر وهدي والمنقب وعبيد وعروة وابن قيسه وابن الأسلت
 وطقيل ودريد وطارق والأسود بن يعفر ولقيط والأصبط بن قريم ، من
 الجاهليين .

ولعمرو بن معديكرب وحسان وكعب بن مالك وابن رواحة وابن مرداس
 والحطيئة والشماع والقطامي والطرماع وابن خشرم والأيبرد وكثير وجبل

وحيد وابن الرقاق والصمة وابن الصمصامة وابن الرقيات وابن مفرغ وابن
أوس والمجنون وإبلى الأخيلية والخلساء ، من المخضرمين والاسلاميين .
ولابن الممزل ولإبى نواس وأبى تمام ودعبل وسروان بن أبى حفصة
من المحدثين .

هذه النفاثر الأدبية شرح غريبها وجبلا غامض معانيها ، وكشف عن
أسرارها ومخبئاتها ، فكانما بعث الحياة في هذه المعاني فأخذت تتحدث عن
أنفسها ، أو أيقظ هؤلاء الشعراء فطفقوا يصورون ما أرادوا . ولم يكن
كأولئك الذين يوهرون عنيتهم على غريب اللغة ويدعونك نظمن في فهم
الآبيات على صمياء ، قد التبس عليك المراد منها ، وزل بك الفهم فيها ، وأحاطت
بك حيرة تكدر ضميرك وتشتت خواطرك ، فتخرج مع طول النظر بجهالة
يضيق لها الصدر ، وتضطرب منها النفس .

ولصنيع المرسني قيمة تاريخية ، فإن المبرد عقد بابا للخوارج أخذ يبدى
فيه ويميد ، يذكر مناظراتهم لمضى وابن عباس ومماراتهم لمعاوية وماله ،
 وآراءهم في القمود والخروج ، وعقائدهم فيمن خالفهم ، وفي أصحاب المعاصي
ظاهرة وباطنة ، وحرورهم مع محال السطان ونعمة الجور « في زعمهم » ، وصبرهم
على ما يصيبهم في سبيل هذه العقائد ؛ وطفق يتلاعب بهذه الفرق يذكر أوائلها
في أواخرها ، ويعكس على اضطراب وتفاوت يورثان حيرة ويمقبان في الدهن
النواء ؛ فنناولها المرسني فأزال اضطرابها ، وحدد لها أوقاتها ، ونفى عنها تحريفها ،
ونهد لاهل هذه الأهواء يرد لهم باطلا أخذوا به ، وبدحض حجة اعتمدوا
عليها ؛ فعلت قيمة الكتاب التاريخية ، وأصبح مرجعا لا يجد من يريد الكتابة
في الخوارج معدلا عنه .

وهناك ناحية تتحلى فيها عبقرية المرسني ويظهر فيها ذوقه الأدبي ، هي
ناحية نقده المبرد ؛ فقد سايره من أول كلمة قالها الى آخر كلمة ختم بها كتابه ،
ينازعه الرأي ويقاوضه في الحديث ، ويحاكيه الى أئمة اللغة والرواية والحديث
والتفسير والنحو ، يعض في ذلك محققا مستبصرا وناقدا مستقيرا ، يبلغ من
الحجة ما يريد ، ويوفى في نقده على غاية الاحسان .

واليك أمثلة تدل على مظاهر عبقرية وتبش عن عجائب صنعة :

قال أبو العباس : قال أعرابي خبرت أنه من بني سعد :

ولما التقى الصفان واختلف القما نهالا وأسباب المنايا نهاها
تبين لي أن القماء ذلة وأن أشداء الرجال طواها
دعوا بالسعد واتمينا لطيء أسود القري إقدامها ونزاهها

المرصفي :

قول أبي العباس « خبرت أنه من بني سعد » غريب ، وكيف يصدق مع
قوله : دعوا بالسعد واتمينا لطيء (رغبة الآمل ص ٢٦ ج ٢) .

قال أبو العباس :

فيا بعل سلمى كم وكم بأذاتها عدمك من بعل تطيل أداني
بنفسى حبيب حال بابلك دونه تقطع نفسى دونه حشرات
وواقه لولا أن يساء لرعتها بما ليس للأأمون من فتكات

المرصفي :

« لولا أن يساء لرعتها » الرواية لولا أن يساء لرعتها (رغبة الآمل
ج ٢ ص ٥١)

قال أبو العباس :

ورسل ورسول غير منهم وحاجة غير مزجاة من الحاج
الحاج جمع حاجة ، فأما قولهم في جمع حاجة حوائج ، فليس من كلام العرب .

المرصفي :

وردت في الحديث الصحيح والشعر الصحيح : فعن ابن عمر أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال « إن الله عباده خلقهم لحوائج الناس فيهم
في حوائجهم ، أولئك الآمنون يوم القيامة » . وقال الشماخ :

تقطع بيننا الحاجات إلا حوائج يعتمدن مع الجرى

الجرى الرسول (رغبة الآمل ج ٣ ص ١٤٥)

وفي الحق أن المرسني وجد الطريق مسلوكا فسار عليه ؛ وجد على بن حمزة
ينبه على أناليط المبرد فأخذ عنه وزاد عليه ، ينصره طورا ويحفظه طورا
مسيرة للحق وإثارا للصواب حيث يراه ، وقد يتعامل على المبرد في عنف
وربما أسرف في الخصومة فرماه بالكذب وغيره مما يعده أو لو النظر وذوو
البصر بالنقد خروجاً على أساليب البحث . يرجع ذلك إلى غزارة مادة المبرد
التي ينوء بها ذهن المرسني ، وإلى البيئة التي عاش فيها المرسني ؛ فعن يمينه
وشماله كتب الفقهاء وأصحاب الرأي والآخذين بظواهر النصوص ، وكثير منهم
يرى الطمن على خصمه من تمام الحجة ، إلى ذلك أن المرسني كان وافر العقل
مرهف الحس ضئيل الجسم ، فيضيق صدره بأحاسيسه فينطلق لسانه بما لا
يرضى من القول ، وقلبه مطمئن بعلم المبرد ، وضميره معقود على حبه ، والبيئة
بين الحسنات يذهب أثرها ، والفلانة تنعطف عليها جوارب الإحسان فتستر
شئها ، ومهما كانت أثلة فهي أهون من أن يعتد بها أو تنقصه حظه من
الصواب ، وفيما قدم للمبرد من خدمات ما يقفرها .
هذه إيماءة إلى جانب من بطولة هذا الرجل العظيم الذي عاش في قومه
غريبا ومات غريبا :

غريته الملا على كثرة الأهل — فاضحى في الأقربين غريبا

ولمحة تدل على جهود هذا العالم في خدمة الكامل .

وإني أمد بالعودة إلى هذا السيد العظيم ، فإن في الحفل به والإشادة
بصالح أعماله حثا للشباب أن يهبوا أنفسهم للعلم ، ويثابروا على الجد والتحصيل ،
ويوجهوا قلوبهم نحو الفضيلة ، وأعمالهم نحو المجد ؟

كلمات حكيمة

قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : تعلموا كتاب الله تعرفوا به ، واعملوا
به تكونوا من أهله .

وقال حكيم : الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب ، وإذا
خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان .

مباحث لغوية الإبدال

لفصيلة الأستاذ الشيخ محمد النجار المدرس في كلية اللغة العربية

كتبت فيما فرط من مجلة الأزهر مباحث في الإتياع والقلب والنحت . وهذا المبحث في الإبدال يمتد إلى المباحث السابقة بسبب ، ويدنو منها عن كتب . وقد رأيت أن يضم هذا الضرب من المباحث عنوان : « مباحث لغوية » والإبدال من العوارض الفاشية في اللغة العربية . وهو لا يزال يجري في اللغات العامية . فيقول بعض العامة في قادر : قادر - وإبدال القاف فينا مطرد في لسان السودانيين : يقولون : غلنا وغمنا في قلنا وقما - ويقولون : الديش في الجيش ، وصايح في سايح بمعنى ضائع مهمل من قولهم : ساعت الإبل إذا تخلت في المرعى بلا راع . ويقولون : مايس لمدى ينهج منهج الإبدال بنفسه ، ولا يسلك سبيل الجدة ، وأصله مأثس من ماست المرأة : اخترت ، وماس الرجل إذا مجن .

وسأعرض لأضرب الإبدال ، وأضرب الأمثال لها ، ثم أتبع ذلك بمباحثه العامة .

فالإبدال يقع على بضعة أضرب :

١ - فضرب يكون الإبدال فيه اطراديا . وهذا منه ما يكون مستمرا في لسانهم ، أطبقت عليه كافتهم أو جمهورهم . وهذا قد تكففت به كتب الصرف ، وأوسعته بيانا ، وافتت علماء هذا الفن في تبيان حدوده ، ونصب بنوده ، ورفع قواعده ، وتحقيق شواهد . وهذا الإبدال حنت عليه القوانين الصوتية ، واعتاده اللسان ، حتى كأن البديل هو الأصل ، وليس بإرثائه ما يعادله ، إذ كان الأصل قد يهجر السته . ألا ترى أنه لا يقول أحد في ميزان موزان ، ولا دهمو في دما ، ولا بنساي في بناء ، وإن كان ذلك هو الأصل في التقدير والتصريف .

وقد أنشد الأصمعي (١) لامضرب بن سعد بن قيس عيلان :

إذا ما المرء صمّ فلم يكلم وأغيا صممه إلا ندايا
ولاعب بالعمى بنى بنيه كفعل الهر يحترش (٢) العطايا
يلاهبهم ، وودوا لوسقوه من القديضان (٣) مترعة إنايا
فلا ذاق النعيم ولا شربا ولا يعطى من المرض الشفايا

وهذا من الغذوذ بمكان . ويزعم الجوهري أن هذا لغة لبعض العرب .
وقد يكون هذا في أحد أطوار اللغة قبل أن تهذب بالإعلال ، وتنقح بالإبدال .
وقد يكون الإبدال المطرد خاصا ببعض القبائل العربية ، لا يكون
لجمهور . ومن هذا ما أقص عليك بمضه في هذا المقال :

١ — فنه إبدال السين صادًا إذا وقعت قبل الغين أو الخاء أو القاف
أو الطاء . تقول في أصبغ : أصبغ ، وفي صلخ : صلخ ، وفي السوق : الصوق ،
وفي صاطع : صاطع . وقد قرأ ابن عباس (٤) ويحيى بن عُبَّارة : « وأصبغ عليكم
نعمه ظاهرة وباطنة » . وقرأ نافع (٥) وابن كثير — في رواية النقاش — :
« وزاده بصطة في العلم والجسم » .

وقد حدا إلى هذا الإبدال الرغبة في تقريب الأصوات ؛ فلما كانت هذه
الأحرف الأربعة مستعلية والسين حرف مستقل ، ردت السين حرفًا مستعليًا ،
تحقيقًا للتشاكل من هذه الناحية ، وكان هذا الحرف أقرب الحروف إلى السين
وهو الصاد . وقد اقتضى قانون الأصوات ألا يقلب الصاد سينًا ، فلا تقول
في صبر : سبر ؛ وذلك أن الصاد فيها من صفات القوة الاستعلاء والإطباق ،
وقد خلا السين منهما ، ولا يرد في حكم الأصوات الأقوى إلى الأضعف ؛

(١) لسان في حيا (٢) الاحتراس: حيد الضب ، والمطاي هي المطاء جمع المطاة ، وهي
دوية على خلق سام أرمس . والاجود في الرواية : يفترس المطايا . (٣) القديضان : السم
الناقم . وقوله مترعة إنايا كأنه ذهب بالاناء إلى معنى الكأس قائم . وفي رواية : مترعة
ملايا جمع ملي . وهي ظاهرة . (٤) البحر للحيط في تفسير الآية ٢٠ من سورة لقمان .
(٥) البحر للحيط في تفسير الآية ٢٤٧ من سورة البقرة .

ومن ثم تراهم يقضون بأصالة السين في المادة يأتى فيها السين والصاد كالسراط والصراط ، والشدغ والصدغ ، وإن اشتهر الصاد في هذا حتى لا يكاد يعرف السين وقالوا مسدغة ومصدغة ، وهى المخدة توضع تحت الصدغ .

وهنا أذكر حديثنا وقع للنصر (١) بن قميل من أئمة العربية وأعلام من أخذوا عن الخليل ؛ فقد دخل عليه وهو مريض قوم يعودونه وفيهم من يكنى أباصالح . فقال له هذا : مسح الله ما بك ! فقال النصر : لا تقل مسح (٢) — بالسين — ولكن قل مصحح — بالصاد — أى أذهب وفرقه ، أما سمعت قول الأعشى :
وإذا ما الحمر فيها أزيدت أفل الإزباد فيها ومصح

فقال له الرجل : إن السين قد تبدل من الصاد كما يقال الصراط والسراط ، وسقر وصقر ؛ فقال له النصر : فإدأ أنت أبو صالح !

ومن هذا ما حكاه الحريرى في درة الفواص أن بعض الأدباء جوز بحضرة الوزير أبى الحسن بن الفسرات أن تقام السين مقام الصاد في كل موضع . فقال له الوزير : أنقصرأ : جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آباؤهم ، أم من صلح ؟ فضجل الرجل . ومما يفتظم في هذا السلك أن بعض العلماء كان يرى هذا أيضا — وهو إبدال الصاد سينا — ، فكتب إليه بعض أصدقائه : أما بعد فإنك أحسن أصحابي ، ففضض من هذا الكتاب وسحر (٣) ، فقال له صاحبه : إنما أردت أنك أحسن أصحابي ، فأحررت الكلام على رأيك ، فما تنكر من سنة سفتها ! وأول راضر سنة من يسيرها .

وهذا الإبدال لغة لبنى كلب ، كما يقول أبو حيان (٤) ، أو لبى الغنبر كما يقول سيدييه (٥) . ويؤيد رواية سيدييه ما رواه ابن سلام في طبقاته أنه قيل

(١) وفيات ابن خلكان في ترجمة النصر .

(٢) هذا رأى النصر وقد روى المروى في الربيع أنه يقال : مسح الله ما بك — بالسين — أى غسلك وطهرتك من القنوب ، بل ذهب ابن برى إلى أن ما ذهب إليه النصر قد علط فيه ، فإن الفعل مسح يستعمل لازما بمعنى درس وبل ، ولا يشمل متعديا ، والنصر حجة ثقة فيما يروى ويرى ، وقد قال ابن سيده : مسح الله ما بك مصحا ومصحه : أذهب . انظر اللسان في مصح . (٣) يدل حمر الرجل تحرق غيظ . (٤) في تفسير الآية « وأطيعوا الله وأطيعوا رسوله » في سورة لقمان . (٥) فلكتاب ٢ — ١٢٨

ليونس : هل سمعت من ابن أبي إسحاق شيئاً ؟ فقال : نعم ؛ قلت له : هل يقول أحد : الصوبق ، بمعنى السويق ؟ قال : نعم ؛ عمرو بن نعيم تقولها . والمنبر هو ابن عمرو بن نعيم . وعلى هذا تكون لهجة مصرية ، فأما إذا كانت لهجة لسكب فإنها تكون قبطانية ؛ فإن سكبا هو ابن وبرة بن ثعلبة من قضاة . على أن الإبدال قد يقلب على الكلمة ، حتى يستمر في لسان من ليس من أهل الإبدال ؛ فالصراط بالصاد مبدل من السراط ، وهو بالصاد في لسان قريش . وقد رأيت مما تقدم أن هذا الإبدال يأتي مع الفصل بين السين ، والحرف الذي دما إلى الإبدال كما في سلخ وساطع .

هذا ويقول سيبويه : إن الأجود الأعرب الأكثر في كلامهم ترك السين على حالها .

٢ — تبدل السين الساكنة قبل الدال زايًا ؛ تقول في يسدل ثوبه : يزدل . وجاء في الحديث (١) في مناقب الأزد : الأزد أزد الله في الأرض . فالأزد أصلها الأسد فلبت السين زايًا على هذه اللغة . وقد حسن هذا الإبدال المعاكسة للأزد فتم له الجناس المحرف ، كقولهم : جئبة البُرد جئنة البُرد . ولو أن قائل الحديث قال : الأسد أسد الله ، لصح له الكلام والساق له الأسلوب ؛ فإنه يقال في الأزد الأسد .

والسبب في هذا الإبدال هو تقريب الأصوات كما في سابقه ، فإن الدال حرف مجهور والسين مهموس ، فأبدل حرفًا مجهورًا ليقرب من الدال ، وكان الحرف الزاي لا اشتراكهما في الصغير . ويقول سيبويه (٢) في هذا الإبدال : « والبيان فيها أحسن » .

ولم أقف على أصحاب هذا الإبدال . ويبدولون أنهم الذين يبدلون الصاد زايًا في نحو الصراط ، يقولون الزراط . وقد نسبت (٣) هذه اللغة إلى عُذرة وكتب وبنى القين .

(١) جامع الرمزي في أبواب المنافح ٢ ص ٢٣٩ طبع الهند .

(٢) الكتاب ٢/٤٢٧

(٣) الفرطني في تفسير الناحية في الكلام على المراد للتعقيم .

٣ — تبدل الصاد الساكنة قبل الدال زايًا ، يقولون : التردير في التصدير ، وقرئ قوله تعالى : قَالَتَا لَأَنسَى حَتَّى يَصْدُرَ الرَّءَاءُ : حَتَّى يَزْدُرَ (١) وَمِثْلُ مِنْ أَمْثَالِهِمْ « لَمْ يَحْرَمَ مِنْ فُصْدِهِ » وَالْفُصْدُ أَنْ يَمْدُ إِلَى مِرْقٍ فِي الرَّاحِلَةِ فَيَقْدَحُهُ وَيَسْتَخْرِجُ مِنْهُ الدَّمَ ، فَيَسْتَحْنَهُ حَتَّى يَجْمَدَ وَيَقْوَى ، وَيَقْدَحُهُ قَرَى لِلضَّيْفِ ، يَفْعَلُونَ ذَلِكَ فِي كَلْبِ الرِّمَانِ وَشِدَّةِ السَّنَةِ وَالشَّعْبِ بِالرَّاحِلَةِ أَنْ تَنْحَر . يُضْرَبُ فَيَمْنُ يُطْلَبُ أَمْرًا فَيُنَالُ بَعْضُهُ . وَأَصْلُ فُصْدٍ فُصِيدٌ ، سَكَنَتِ الْمَيْنُ عَلَى حِدِّ قَوْلِ الرَّاجِزِ : لَوْ عُضِرَ مِنْهُ الْمَسْكُ وَالْبَانُ انْعَصَرَ . وَيُقَالُ فِي الْمِثْلِ — وَهُوَ الَّذِي يَعْنِيَا — : لَمْ يَحْرَمَ مِنْ فُزْدِهِ — بِإِدْالِ الصَّادِ زَايًا — . وَنَزَلَ بِحُتَّامِ الطَّائِي ضَيْفٌ فِي الْأَزْبَةِ ، فَطُلِبَ إِلَيْهِ أَنْ يَفْصِدَ لَهُ — عَلَى مَا لَوْفَ الْعَرَبِ — فَنَحَرَ رَاحِلَتَهُ لِلضَّيْفِ ، وَقَالَ : هَكَذَا فُزْدِي أَنَّهُ .

وقد دنا إلى هذا الإبدال تقريب الأصوات أيضًا ؛ فإِنْ الصَّادُ مِنْ حُرُوفِ الْهَمْزِ وَالِدَالُ مِنْ حُرُوفِ الْجَهْرِ فَأَبْدَلَتِ الصَّادُ زَايًا — وَهِيَ مِنْ حُرُوفِ الْجَهْرِ كَالِدَالِ — وَقَدْ قِيدَتِ الْمَيْنُ وَالصَّادُ بِالسَّكُونِ ، فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَحَرِّكًا لَمْ يَبْدَلْ ، إِذْ تَكْسِبُهُ الْحَرَكَةُ قُوَّةً وَإِيَاءَةً عَلَى الْإِبْدَالِ الَّذِي هُوَ ضَرْبٌ مِنَ التَّوْهِينِ .
٤ — الْعِنْنَةُ : يَقُولُ بَعْضُ الْعَرَبِ : بَلَفْنِي هُنَاكَ قَائِمٌ ، يَرِيدُ بَلَفْنِي أَنَّكَ قَائِمٌ . وَحَدَّثَ هَذِهِ اللَّهْجَةَ أَنَّ تَبْدُلَ الْهَمْزَةِ الْمَفْتُوحَةِ قَبْلَ التَّوْنِ عَيْنًا . وَسَبَبُ هَذَا الْإِبْدَالِ الْاسْتِخْفَافُ وَالْإِسْتِرَاحَاقُ مِنْ ثِقَلِ الْهَمْزَةِ . وَيَقُولُ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي النَّهَايَةِ : « وَكَأَنَّهُمْ يَفْعَلُونَ ذَلِكَ لِيَجْعَلَ فِي أَصْوَاتِهِمْ » .

وينسب هذا الإبدال إلى تميم ، فيقال : عِنْنَةُ تَمِيمٍ ، وَإِنْ كَانَتْ تَكُونُ فِي غَيْرِهِمْ ؛ قَالَ الْفَرَاءُ (٢) : « لُغَةُ قُرَيْشٍ وَمَنْ جَاوَرَهُمْ أَنْ ، وَتَمِيمٌ وَفَيْسٌ وَأَسَدٌ وَمَنْ جَاوَرَهُمْ يَجْمَلُونَ أَنْ إِذَا كَانَتْ مَفْتُوحَةً عَيْنًا ، يَقُولُونَ : أَشْهَدُ هُنَاكَ رَسُولَ اللَّهِ . فَأِذَا كَسَرُوا رَجَعُوا إِلَى الْأَلْفِ » .

ومن شواهد هذه اللهجة ما جاء في حديث قَبِيلَةٍ : تَحْسَبُ عَنِّي نَاعِمَةٌ ، أَيْ تَحْسَبُ أُنَى نَاعِمَةٍ . وَمِنْ حَدِيثِ حَصِينِ بْنِ مَشْعَمٍ : أَخْبَرَنَا غُلَانٌ عَنْ "فُلَانٍ" حَدَّثَهُ ،

(١) الْأَوَّلَى فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ ٢٣ فِي سُورَةِ الْقَصَصِ .

(٢) لِسَانُ فِي مَنْ .

أى أن فلانا . وفى نوادر أبي زيد — ص ٢٨ — : « أنشدنى أعرابية من بنى كلاب :

فتملن — وإن هربتك — عتني قطاع أرمام الجبال صروم
فقلت لها : ما هذا ؟ فقالت : إن هذه عنتنا . ولعمضهم يقول : عنة
بنى فلان » . وكلات من قيس .

وقد تبدل الهمزة عينا فى غير الموضع السابق ؛ فقد جاء قول منظور بن
مرثد الأسدي ، وهو شاعر إسلامي كما فى معجم الشعراء للمرزباني :

نمرضت لى بمكاف حل تعرض المهرة فى الطول
نمرضا لم تال عن قتلا لى

فقليل : عن مبدلة من أن ، أى لم تال أن قتلا لى ؛ وقتلا مفعول مطلق
افعل محذوف ، أى لم تال أن قتلتنى قتلا . وقيل : إن الكلام على الحكاية ،
أى لم تال عن هذا القول ، وهو ما كان معتادا أن تقوله حين تلقاه على سبيل
التعجب والدلال ويروى : عن قتل لى ، وهى ظاهرة . والطول أصله الطويل ؛
شدد لضرورة الشعر ، وهو الجبل الذى يطول للداية فترعى فيه ، يقال : أرخ
للفرس من طوكه .

ومن هذا الإبدال أنهم يقولون : الوأل والوعل للبلجاء ، وأنشد بيت
ذى الرمة :

حق إذا لم يجد وألا ونجنجها مخافة الرمي ، حتى كلها هم
هكذا وألا بالهمز ووعلا . وقوله : نجنجها — والكناية للإبل —
يريد : ردها عن الماء وصرفها .

والعننة ما زالت تجري فى بعض الكلام فى لسان العامة ، على توسع فيها .
فيقول بعضهم فى لا النافية : لا ، وهؤلاء منهم من يقول : لع . ويقول حنفى
ناصف فى كتاب « مميزات لغة العرب » . « وقد توسع فى ذلك سكان البوادي
فى الديار المصرية ؛ إذ يسدلون الهمزة المتوسطة عينا ، فيقولون : أسئل الله
أى أسأله » .

ضرورة التعاون

بين الاسلام والغرب

لفضيلة الاستاذ الشيخ محمد عرفة

التعاون بين سكان الأرض من قديم كان أملاً يأمله الحكاء ، ورجاء يرجوه العلماء ؛ وكانوا يرون أن لا سعادة لسكان هذا الكوكب الأرضي إلا بالتعاون والمحبة ، وأن التعادي موجب للشقاء ، بل لا بقاء للإنسان إلا بهما ، وإذا بقي بينهم التعادي أهلك بعضهم بعضاً ونزل بهم القناء .

والآن بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية ، كان إدراك الساسة ورجال الإصلاح لوجوب التعاون أكثر ، ومصلحتهم لهذه الغاية أعظم ؛ ذلك لأن المتحاربين ذاقوا من هذه الحرب الويلات ، وفنكت بهم الأسلحة المخترعة أعظم فنك ، وقد انتهت هذه الحرب باختراع القنبلة الذرية ، وأن العالم كله مهدد بانفناء إذا قامت حرب ثالثة واستعمل المتحاربون هذه المخترعات الفتاكة .

يجب عمل كل ما يمكن للتقريب بين الشعوب وإزالة أسباب الخلاف والنقصاء .

يجب أن تكون الأرض جميعها كدبنة واحدة ، وأن يكون سكانها جميعاً كأهل المدينة الواحدة .

يجب أن يعلم كل أحد أن قد قربت المسافات والأبعاد ، وأصبح أهل الأقطار النائية في القارات المترامية يتواصلون أقرب مما كانوا يتواصلون في المملكة الواحدة فيما سلف من الزمان ؛ فقد أصبحت الطائرات في الهواء ، والسابحات في الماء ، وقاطرات البر والبحر ، معينة على اتصال العالم ببعضه ببعض في أقرب ما يمكن من الزمان ، فيفطر المرء في قارة ، ويتغدى في قارة أخرى ، ويصبح بأرض ويمسى بأرض أخرى ما كان يصل إليها من قبل إلا في شهور وأعوام

ولقد سهل البرق واللاسلكى معرفة أخبار العالم ، فلا يحدث حدث في مكان إلا ويمر به الشرق والغرب وقت حدوثه ؛ وإن المرء ليسمع في أوروبا من يخطب في أمريكا كما يسمعه الأمريكيون .

يجب أن يعلم كل أحد أن التعاون بين الشعوب أصبح أمرا واقعا ، وأنه لم يبق إلا عمله والتفطن له ؛ فالمرء في آسيا وأفريقيا ينتفع بمبتكرات العلماء في أوروبا وأمريكا ؛ يتداوى بأدويتهم ، ويأخذ ، بطبهم ويترف بما اخترعوه من أسباب الترف في الحياة ؛ والمسرء في أوروبا ينتفع بما زرعه له الزراع في آسيا وأفريقيا وما أخرجوه له من خضر وفواكه ؛ فكيف ينتفع بعضهم من بعض ثم من بعد ذلك يتعاونون ويتباغضون ، ويتقاتلون ويتساحرون ؟

الضرورة ملجئة الى السلام والتعاون .

والضرورة ملجئة الى التفكير في أسباب السلام والتعاون ، وأسباب الحرب والنخاصم ، ليؤخذ بالاولى وتنبذ الثانية ، لعل الله يقي البشر ويلات حرب أخرى .

وليس من شك في أن العقائد والأديان ، والمبادئ التي يعتنقها البشر لها دخل عظيم في تعاون البشر أو تخادهم ، وفي سلامهم أو حربهم ؛ فكما كان الدين أو المبدأ أكثر مبادئ إنسانية كان أهون على التعاون البشرى ، وكان أدعى إلى نبذ الحرب ، وأقرب إلى نشر المحبة والسلام .

وكما كان الدين أو المبدأ أقل مبادئ إنسانية كان مموعا عن السلام ، وأدعى الى التناهد بين البشر ، والنخاصم بين الأجناس .

وإذا كان الدين مما يدعو إلى التعاون الانساني نزل التعاون من معتنقيه منزلة العقيدة ، وكانت له قوتها وحرارتها ونشاطها ، فيصبح حريا بأن يعلو ويسود .

وكذلك التعادى بين البشر إذا كان له سند من العقيدة أمضاء معتنقوه بالقوة التي يعضون بها عقائدهم .

فأثر الدين في خدمة السلام العالمى أو حرقيقته واضح بين ، وإنه أثر ليس بالضعيف ؛ لذلك لم يكن بد من اعتبار الدين في قضية التعاون والسلام .

ومن غير شك أن الدين الاسلامي في مقدمة الاديان الاكثر مبادئ إنسانية ، فهو يمين على التعاون البشرى ، وعلى نشر السلام ، ولكنه لا يزال مجهولا لكثير من الباحثين ، وأن مبادئه الانسانية العالية قد ضمت عليهم ولم تتضح لهم الوضوح الواجب الذى يجلوها ويبينها ، بل إنهم نحلوه مبادئ قاسية ليست له ، وأنكروا عليه مبادئه الانسانية العالية .

وهذا الجهل بالاسلام والمسلمين مما يدعو الى التنكر لهم وعدم الوثوق بهم ، وربما كان عند المسلمين شيء من الجهل بالغرب يدعو الى التنكر له .
لا شيء أدعى الى التباعد والتناقض من سوء الظن الناشئ عن الجهل وعدم الفهم لروح الاسلام ومدنية الغرب .

يجب أن يفهم الغرب الاسلام ، وأن يفهم الاسلام مدنية الغرب . إنها إذا تقاهما زال ما بينهما من سوء ظن ، وأمكن أن يعيشا معا متعاونين يؤدى كل منهما نصيبه من خدمة الانسانية .

لذلك يجب على علماء الاسلام أن يبينوا ما فى الدين الاسلامي من المبادئ السامية والاخاء البشرى والتعاون الانسانى ، وأن يجتهدوا فى تعريف الغرب الاسلام على حقيقته .

كما يجب أن يبين العلماء مدنية الغرب على حقيقتها ، ليحل التعارف محل التناكر ، ويحل السلام محل الخصام .

ويجب أن ينتفع علماء الاسلام ما يأخذه علماء الغرب على الاسلام والمسلمين ، وأن يفندوها وأن يوازنوا بين مبادئ الاسلام ومبادئ الاديان الثائرة ليخرجوا من هذه الموازنة بالحقيقة الناصحة وهى أن الاسلام أصلح للحياة والتعاون فى هذه الارض من كل نحلة ودين وعقيدة ومبدأ .

وسبيلنا أن نعالج ذلك كله إذا أقدرنا الله عليه ووفقنا لخدمة دينه من هذا الباب .

دراسات في الفقه الاسلامي :

هل يعد الفقه من علوم الدنيا؟

رأى الغزالي في ذلك ومناقشته

لقضية الأستاذ الشيخ فكري يس
المدرس بكلية الشريعة

قد يقتضينا الاستطراد العلمي في سبيل التقديم لهذا البحث أن نتناول بالتفصيل والاستقصاء أقسام العلوم ، وبيان ماهو ديني منها ، وماهو دنيوي ، وما هو حائر بين هذا وذاك ، بسبب الاعتبارات والإضافات التي يعول عليها بعض العلماء والباحثين في كثير من آرائهم ونظراتهم ، ويتخذونها أساسا للتمييز بين العلوم ، وللتفريق بين وظائفها ، في حين أنهم لو قصروا النظر على ذات الموضوعات ، وحصروا البحث في مسائلها الأساسية ، وغصوا الطرف عما يدور في الزموس من اعتبارات وإضافات ، لتحددت ماهيات العلوم ، وزال كثير من الخلط والخطب الذين يقعون في أغراضها واتجاهاتها ، وذلك أن باب الاعتبارات واسع ، وطريق الإضافات طويل ، وأنه قد يعتبر الأول مالا يعتبره الآخر ، وقد يتجدد من الاعتبار عند اللاحق ، ما لم يكن يخطر في البال عند السابق ، فلو أننا تركنا ذاتيات العلوم حائرة بين مختلف الاعتبارات والإضافات ، لآدى ذلك الى وقوع كثير من الغموض والإيهام في أهدافها ومقاصدها .

غير أن ذلك الاستطراد الذي أشرنا اليه ، قد يجربنا الى ضروب من الإطالة والإملال ، نحن في غنى عنها بالإشارة الظاهرة ، واللفتة العابرة ، فسنبا أن نذكر هنا إجمالا أن العلوم تنقسم الى قسمين : علوم شرعية ، وعلوم غير شرعية ، وأن المقصود بالعلوم الشرعية ، العلوم المستفادة من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن المراد بالعلوم الغير الشرعية ، العلوم التي تستفاد من

طرق أخرى ، مثل الحساب ، فإنه يرشد اليه العقل ، ومثل الطب ، فإنه تهدي اليه التجربة ، ومثل اللغة ، فإنها تؤخذ من السماع .

ونحن إذا رحنا نطبق هذا المعنى على علم الفقه ، فإننا نجد من العلوم الشرعية ، لأنه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية المعروفة ، وهذه الأحكام مستفادة من النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالكتاب والسنة وتوابعهما ، ومستندة الى نص منهما فيما يتعلق بالإجماع والقياس وتوابعهما .

ومن ثم يكون الفقه علما شرعيا ، ولكن « شرعية » الفقه ، هل تخرجه عن أن يكون من علوم الدنيا ، وأن يكون الفقهاء من علماء الدنيا أيضا ؟
لترك نحن الكلام في هذا المعنى الآن ، ولندع الغزالي يدلي بفكرته فيه ، ويسهب في بيان وجهة نظره منه ، ويتولى الدفاع عنها بنفسه ، وبحسب عن الايرادات والاعتراضات التي تخيلها متوجهة اليه ، ولكن لا تنس أنه — في كل هذا — قد غلب جانب الاعتبارات والإضافات على جانب الموضوع في ذاته ، قال في الإحياء :

« فإن قلت : لم ألحق الفقه بعلم الدنيا ، وألحق الفقهاء بعلماء الدنيا ؟ فاعلم أن الله عز وجل ، أخرج آدم عليه السلام من التراب ، وأخرج ذريته من سلالة من طين ، ومن ماء دافق ، فأخرجهم من الأصلاب الى الأرواح ، ومنها الى الدنيا ، ثم الى القبر ، ثم الى العرض ، ثم الى الجنة أو النار ، فهذا مبدؤهم وهذا غايتهم ، وهذه منازلهم ؛ وخلق الدنيا زادا للعماد ، ليُتناول منها ما يصلح للزود ، ولو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات ، وتعطل الفقهاء ، ولكنهم تناولوها بالشهوات ، فتولدت منها الخصومات ، فسدت الحاجة الى سلطان يسوسهم ، واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم به ؛ فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق ، إذا تنازعوا بحكم الشهوات ، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضيبطهم ، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا . »

وإلى هنا يحس الغزالي بأنه لا يزال في حاجة إلى مزيد من البيان ، وبأن حجته لم تنهض بعد ، وبأن بعض الشبهات لا يزال محلها في جو نظريته ، فيحاول دفعها بقوله :

« ولعمري إنه متعلق أيضا بالدين ، ولكن لا بنفسه ، بل بواسطة الدنيا ، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين إلا بالدنيا ، والملك والدين توأمان ، فالدين أصل ، والسلطان حارس ، وما لا أصل له فهدوم ، وما لا حارس له فضائع ، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان ، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه ، وكما أن سياسة الخلق بالسلطنة ليس من علم الدين في الدرجة الأولى ، بل هو معين ما لا يتم الدين إلا به ، فكذلك معرفة طريق السياسة » .

وإننا لو ذهبنا نناقش الغزالي من خلال هذه الفقرات مناقشة تفصيلية ، لاستطعنا أن ننفذ من ثغراتها إلى أنه يكاد يسلّم بأن الفقه من علم الدين ، إلا أن شغفه بالاعتبارات ، وولعه بالإضافات ، لا يزالان يستحسانه على أن الفقه « ليس من علم الدين في الدرجة الأولى » ولا يزالان يدفعان به إلى التثبت بوجهة نظره ، ولكن هل استطاع — مع هذا كله — أن يحل المشكلات التي تصادفه ، وأن يدحض الشبهات التي تعترض طريق فكرته ؟ إنه لا يزال يحاول ذلك ، فلنستمر معه إلى آخر الشوط ، حتى نرى ماذا يكون منه ، قال :

« فإن قلت : هذا إن استقام لك في أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات ، فلا يستقيم لك فيما يشتمل عليه ريع العبادات من الصيام والصلاة ، ولا فيما يشتمل عليه ريع العبادات من المعاملات ، من بيان الحلال والحرام ، فاعلم أن أقرب ما يشكك الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ، ثلاثة : الإسلام ، الصلاة ، والزكاة ، الحلال والحرام ، فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا ، إلى الآخرة » .

ثم يعرض الغزالي بعد ذلك في بيانه هذا في كلام طويل ، لا نخرج خلاصته عن أن تكلم الفقيه في هذه الأمور الثلاثة ، لا يمدو أن يكون نظره فيها

مرتبطا بشئون الدنيا ، وأنه إن تكلم في شيء من صفات القلب ، وأحكام الآخرة ، فذلك يدخل في كلامه على سبيل التطفل ، كما قد يدخل في كلامه شيء من الطب والحساب والنجوم وعلم الكلام ، وكما تدخل الحكمة في النحو والشعر .



هذا هو بسط نظرية الإمام الغزالي في أن الفقه من علوم الدنيا ، وهذا هو دفاعه عنها ، واستدلالة عليها ؛ فهل نراه بعد هذا كله قد استطاع أن يخرج من المحاولة بنتيجة منطقية مطردة ؟ أو استطاع أن يسلم نظريته من الخضوع لتبايرات الاعتبار والتخريجات المتكلفة ، وأن يخلص بها من الاستهداف للكر عليها باعتبارات وإضافات أخرى ، قد تحولها إلى الضد منها ؟ نظن أن أقل نظرة يلقيها الباحث على مسلك الغزالي في الترويج لنظريته ، والتعمل في تأويل النصوص والآثار من أجل إثباتها ، تجعل الجواب على هذه الأسئلة في غير مصلحته .

على أننا لو رحنا نقف الغزالي بعد ذلك بقليل ، لوجدناه يذكر عند الفرق بين علمي الفقه والطب أن الفقه أشرف من الطب ، من ثلاثة أوجه : أحدها أن الفقه علم شرعي ، إذ هو مستفاد من النبوة ، بخلاف الطب ، فإنه ليس من علم الشرع ، والثاني أنه لا يستغنى عنه أحد من سالكي طريق الآخرة ، ألبتة ، والثالث أنه علم مجاور لعلم طريق الآخرة .

وإننا إذا أضفنا إلى هذه الفروق الثلاثة ما هو معلوم من أن لكل علم موضوعا وغاية ومأخذا ، ومن أن موضوع علم الفقه فعل المكلف ثبوتا أو سلبا ، من حيث ما يمرض له من حمل وحرمة ، ووجوب ونهْي ، ومن حيث التكليف به كالواجب والحرام ، أو سلبه كالمندوب والمباح ، وهو كما ترى غرض ديني ، ومن أن غاية الفقه الفوز بسعادة الدارين ، وهو غرض ديني أيضا ، ومن أن مأخذه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وهي كلها أمور دينية كذلك — نقول إننا إذا أضفنا هذا إلى تلك ، تكون النتيجة التي نستطيع أن نخرج بها من مجموع ذلك كله ، هي أن الجوانب الدينية في علم الفقه أكثر بكثير من الجوانب الدنيوية فيه ، فهو — كما يقول

صاحب كتاب الفكر السامي — علم ديني أخروي إذا نظرنا فيه الى ما يتعلق منه بالعبادات ، ديني باعتبار ، أخروي باعتبار آخر ، إذا نظرنا فيه الى ما يتعلق منه بالمعاملات ، وفصل الخصومات ، وحينئذ تكون المسألة في الواقع مسألة اعتبارات ، لا مسألة موضوع العلم وذايته ومأخذه .

وقد يتنى للإمام الغزالي بعد هذا كله أنه قد نظر في منجاء هذا الى وظيفة العقه في الدنيا ، وإلى أنها حمل دنيوى بحت ، على نحو ما شرحه فيما سبق ، وحتى هذا القدر أيضا ، لو قصد من القيام به وجه الله تعالى ، وخدمة مصالح المسلمين ، فإنه يكون دينيا كذلك ، وينتاب عليه القائم به كما ينساب على القيام بالأعمال الدينية الأخرى ، فالجانب الديني مقترن بهذه الجزئية أيضا ، وظاهر فيها ، وله من وجهة الاعتبار ما لا يقل عن اعتبارات الغزالي .



لعلك تسألنى بعد ذلك كله عن الباعث للإمام الغزالي على سلوك هذا الطريق ، ونحن نعرف عنه أنه إمام حليل ، وعالم كبير ، وحجة في المعقول والمنقول . والذي يبدو لنا أن الذى حمله على ذلك ، هو نزعة التصوفية ورغبته الملحة في إثبات أن العلم الحقيقى هو التصوف ، وأن العلماء الحقيقيين هم المتصوفة ، وأن ما عدا ذلك ليس شيئا يذكر في ميادين العلم ، ولا بين صفوف العلماء . ويشهد لهذا ما تراه منه بعد كلامه السابق ، فإنه يعقد فصلا طويلا ممتعا في الإحياء ، يتحدث فيه عن تفصيل علم طريق الآخرة ، ويقسمه الى قسمين : علم مكاشفة ، ويسميه علم الباطن ، ويقول عنه : إنه غاية العلوم ، وعلم معاملة ، ويسميه علم أحوال القلب ، ويقول عنه : إن العلم بحدود هذه الأحوال وحققاتها وأسبابها وثمراتها ، وعلاجها هو علم الآخرة ، وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة . ثم تراه يحمل على الفقهاء بعد ذلك ، وينمى عليهم إهمالهم لهذه المعاني ، ويذكر عنهم أنهم لو سئل أحد منهم عن شيء منها لتوقف فيه ، ولو سئل عن العمان والظهار والسيق والرمى ، لسرد عليك مجملات من التفريعات الدقيقة التى تنفضى الدهور ، ولا يحتاج الى شيء

منها ؛ ثم يغمزهم أخيرا بأنهم ما طلبوا الفقه إلا لأنه ييسر لهم الوصول الى
تولى الأوقاف والوصايا ، وحيازة مال الإيتام ، وتقليد القضاء والحكومة ،
والتقدم به على الأقران ، والتسلط به على الأعداء ؛ ثم لا يفوته أن يتوجه من
هذه الأحوال ، فيقول : هيئات ، هيئات ! قد اندرس علم الدين ، بتلبس العلماء
السوء ، فاقه تعالى المستعان ، وإليه الملاذ في أن يميزنا من هذا الغرور والقدى
يسخط الرحمن ، ويضحك الشيطان .

فأنت ترى من كل هذا الذي مدقناه لك أن النزعة التصوفية هي التي أملت
على الامام الغزالي رأيه في العقه والفقهاء ، وهي وإن كانت نزعة طيبة كريمة ،
وكان الغرض منها نبيلاً شريفاً ، إلا أنه ما كان ينبغي أن تغطي على حدود العلم ،
وأن تغلب اعتباراتها على مميزاته الواضحة ، والكمال لله وحده .

ورع العلماء

كان أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي كتب إلى واليه
هدى بن أوطاة يأمره باختيار أحد وجلين لقضاء البصرة ، هما بكر بن عبد الله ،
وإياس بن معاوية .

فأحضرهما هدى ودكر لهما أنه يريد أن يولى أحدهما القضاء
فقال بكر بن عبد الله : أما والله لا أحسن القضاء ؛ فإن كنت صادقاً فما
نحل توليتي ، وإن كنت كاذباً فذلك أوجب لتركى .
فقال إياس بن معاوية : إنكم وقفتموه على شفير جهنم فافندي منها بيمين
يكفرها ، ويستغفر الله تعالى منها .

فقال له الوالى : أما وقد احدثت لها فأت أحق بالقضاء ، وولاه .
تقول : كان الناس في الزمان الأول يفرون من تولى القضاء هرباً من تبعاته
وتقديراً لخطر العدالة ، ولم يعهد في تاريخ الأمم كلها مثل هذا التقدير لها
في عصر من العصور . فهذه وأمثالها مما يسجل للأمم بالإحلال العظيم ،
والإعجاب الكبير .

الاسلام وحرية البحث

لمضية الاستاذ الشيخ عبد المتعال الصعدي

المدرس في كلية اللغة العربية

— ٢ —

ذكرت في مقال السابق من القرآن ما يثبت أن الإسلام أتى بحرية البحث ، وهناك أمثلة رائعة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، نذكر منها ما يدل على أنه كان يذهب في إقرار حرية البحث إلى أبعد حد ، ويضرب للمسلمين في ذلك أمثلة تعلمهم كيف يأخذون الناس باللين واللفظ ، ويمهلونهم في الدعوة إلى أن يؤمنوا عن اقتناع ، وبعد طول بحث ونظر ، ولا يأخذونهم بقسر أو عجلة ، لأن الإيمان لا يقبل إلا إذا كان عن اعتقاد بالقلب ، وإلا إذا صار إليه صاحبه برضا واختيار . ولنذكر من تلك الأمثلة هذا المثال :

ورث صفوان بن أمية بن خلف الجحفي عن أبيه العداء الشديد للإسلام ، وكان إليه أمر الأزد في الجاهلية ، وهو أحد العشرة الذين انتهى إليهم شرف الجاهلية من عشر بطون في قريش ، فلما قتل أبوه أمية وغيره من أشرف قريش في غزوة بدر ، جلس هو وعُمير بن وهب الجحفي في الحجر ، وكان شيطاناً من شياطين قريش ، فذكر مصاب قريش في أشرافها ، فقال صفوان : والله إن في العيش بعدم خير ، فقال له حمير : صدقت والله ، أما والله لولا ديني على ليس له عندي قضاء ، وعيال أحصى عليهم الضيعة بعدى ركبت إلى عهد حتى أقتله ، فقال له صفوان : على دينك أنا أقضيه هناك ، وعيالك مع عيالي أو أسبهم ما بقوا ، لا يسمنى شيء ويمجز عنهم . فقال له حمير : فاكتم عني شأني وشأنك . ثم أمر بميفه فشحذ له ، ثم انطلق حتى قدم به المدينة ، فرآه عمر بن الخطاب فأخبر به النبي صلى الله عليه وسلم ، فأمره بإدخاله عليه ، فلما دخل عليه قال له : ما جاء بك يا حمير ؟ قال : جئت لهذا الأسير الذي في أيديكم — وكان ابنه من أسرى بدر — فقال له : فإبال

السيف في عنقك ؟ قال : قبحها الله من سيوف ، وهل أغنت عنا شيئا ؟ فقال له : اصدقني ما الذي جئت له ؟ قال : ما جئت إلا لذلك . فقال له : بل قصدت أنت وصفوان بن أمية في الحجز فذكرنا أصحاب القليب من قريش ، وذكر له كل ما حصل بينهما ، وكان سرا لا يعلمه غيرهما ، فقال حمير : أشهد أنك رسول الله ، وآمن به وصدقه .

وكان صفوان بن أمية حين خرج حمير إلى المدينة يقول لقريش : أبشروا بواقعة تأتاكم الآن في أيام تنسيكم وقعة بدر . وكان يسأل عن حمير الركبان ، فلما رجع إلى مكة مسلما ، حلف لا يكلمه أبدا ، ولا ينفعه بنفع أبدا .

ثم كان من صفوان بعد ذلك أن رهطاً من عَصَل والقارة قدموا مكة بأسرى من المسلمين غدروا بهم ، فأبتاع منهم صفوان زيد بن الدثنة ليقتله بأبيه أمية ، ثم بعث به مع مولى له إلى التنعيم ليقتله خارج الحرم ، فقتله هناك أمام رهط من قريش .

فلما قصد النبي صلى الله عليه وسلم مكة عام الفتح أهدر دم صفوان فيمن أهدر دمه ممن كانت له مثل هذه الجرائم ، فهرب صفوان بعد فتح مكة يريد جدة ليركب منها البحر إلى اليمن ، فجاء حمير بن وهب إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : يا نبي الله ، إن صفوان بن أمية سيد قومه ، وقد خرج هارباً منك ليقتل نفسه في البحر ، فأمنه صلى الله عليه وسلم . فأجابه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ما طلب منه .

فذهب حمير وراء صفوان حتى ذكره ، وأخبره بأمان النبي صلى الله عليه وسلم له ، ولم يزل به حتى رجع به إلى مكة ، فلما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم قال له : إن هذا يزعم أنك قد أمنتني . فقال له : صدق . فطلب منه أن يقيه على الشرك شهرين ، فقال له : لك أربعة أشهر .

وهذا هو محل للشاهد من هذا المثال الذي سقته بهذا التفصيل ، فلم يطلب صفوان أن يبقى على الشرك شهرين إلا ليعتد في أمر ما يقدم عليه من الإسلام ، ولا يكون كن أسرع إلى الإسلام من قريش بروعة الفتح ، وتأثير النصر ، بل يسلم بعد أن تذهب تلك الروعة ، ويعضى زمن على ذلك النصر ،

الذي أخذ بقلوب قريش ، إسلاما يصير إليه بعد أناة وطول بحث ، وبعد موازنة بين ما كانت عليه وما سيصير إليه ، ليفرق بين المهدبين ، ويميز بين الخالين ، فيرى الحق بدليله ، ويطمئن إليه بعلاماته ، ويؤمن بإيمانا يليق بمكانته في قريش ، ومما كان يعرف به من كمال العقل ، وصواب الرأي ، وحسن المعرفة .

ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم حرجا في أن يجيبه إلى ما يطلب ، ولا في أن يعطيه أربعة أشهر ويزيده على ما طلب شهرين ، لأنه لا يطلب من الناس إيمانا لا يجاوز حناجرهم ، ولا يصل إلى قلوبهم ، وإعما يطلبه إيمانا يوافق فيه القلب اللسان ، ويكون قول باللسان ، واعتقادا بالقلب ، وعملا بالجوارح ؛ فإذا رأى شخص أنه لا يمكنه أن يصل إلى ذلك إلا بعد البحث والنظر ، وإذا رأى أن هذا البحث يلزمه مدة مثل المدة التي طلبها صفوان بن أمية أو أقل أو أكثر ، أجيب إلى ما يطلبه من ذلك ، حتى لا يكون هناك قهر أو إكراه ، بل إسلام عن طواعية واختيار ، وإيمان عن اعتقاد بأن الإسلام هو الدين الحق .

وقد أجابه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ما طلب وهو لا يعلم هل يبقى إلى هذه المدة أو يموت . وقد جاءت غزوة حنين عقب فتح مكة ففرج صفوان إليها مشركا ، ليحارب في صفوف المسلمين ، والحرب تدنو فيها المنايا ، وتقرب الآجال ، فلم ير النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة الطارئة شيئا ، ولم يخف أن تبادر المنية صفوان في هذه الغزوة وهو مشرك ، فيموت مشركا لا مسلما وهو الذي أذن له في البقاء على الشرك .

وإعما لم يخف النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من هذا ، لأن صفوان في هذه المدة كان يطلب الحقيقة ، ويسعى في سبيل الوصول إليها ، ويقلب وجوه النظر التي تجعله يذعن بها ، وطلب الحقيقة على هذا الوجه لا شيء عليه إذا مات دون الوصول إليها ، لأن التكليف يعتمد القدرة على المكلف به ، ولا يمكن الإيمان بالحقيقة إلا بالدليل ، والدليل يقتضى زمنا يختلف باختلاف الناس ، فمن مات وهو يطلب الدليل يكون مذبذوبا ، ولا يكون شأنه كشأن المعاند

في طلب الحقيقة ، ولا كشأن من يعرفها ولا يؤمن بها ، لأن طالب الحقيقة لا بد أن يصل إليها ، فن سار على الدرب وصل ، والحقيقة بنت البحث ، فإذا مات دون ذلك كان الأجل هو الذي حال بينه وبينها ، والأجل من فعل الله تعالى ، ولا يد فيه الخلق .

وقد كان بعد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد السير إلى غزوة حنين ، قيل له إن عند صفوان بن أمية أدرا وسلاحا ، فأرسل إليه ، فقال : يا أبا أمية ، أعزنا سلاحك هذا نلق فيه عدونا غدا . فقال صفوان : أغصبا يا محمد ؟ قال : بل عارية مضمونة حتى تؤديها إليك . فقال صفوان : ليس بهذا بأس . فأعطاه مائة درع بما يكفيها من السلاح .

ثم سار المسلمون إلى غزوة حنين وسار معهم صفوان ، فامتنحنم الله فيها امتحنانا شديدا حين غرهم كثرتهم ؛ وهنا ظهر الفرق واضحا بين كثير ممن أخذ الفتح من أهل مكة فأسلم ، وبين صفوان الذي يريد أن يسلم من طمأنينة نفس ، فلما هزم المسلمون أولا في هذه الغزوة فرح كثير ممن أسلم بعد الفتح ، وجاء بعضهم إلى صفوان فقال له : الآن نطل السحر . فقال له : أسكت فض الله ظاك ! لأن يرُبني رجل من قريش خير من أن يرُبني رجل من هوازن . ثم جاء إليه آخر يبشره ، فقال له : أتبشرني بظهور الأعراب ؟ !

ولا شك أن هذا يدل على أن صفوان قطع شوطا بعيدا في الوصول إلى الحقيقة التي ينشدها ، شوطا جملة في شركة أفضل من أولئك الذين أسلموا على عجل ، وتأثير دهشة الفتح ، فلما هزم المسلمون في غزوة حنين نكصوا على أعقابهم ، وذهبت دهشة الفتح التي كانت سببا في إسلامهم ؛ أما صفوان فكان قد بحث وقلب وجوه النظر ، وعرف أن الإسلام يدعو إلى الإصلاح والنظام ، ومثل أولئك الأعراب لا يرجي منهم ما يرجي من الإسلام ، فلا يصح أن يفرح باقل بظهورهم على المسلمين .

ثم كان بعد ذلك أن انتصر المسلمون في هذه الغزوة ، وغنموا فيها غنائم كثيرة ، فأعطى النبي صلى الله عليه وسلم منها لمسعة الفتح عطاء كثيرا ، تأليفا لهم ، وتثبيتا لإسلامهم ، وأعطى صفوان مائة من الإبل ، ثم مائة ، ثم مائة ،

ورآه يرمق شعبا مملوءا نهما وشاء ، فقال له : يمجيك هذا ؟ قال : نعم . فقال له : هراك وما فيه . فقال صفوان : إن الملوك لا تطيب نفسها بمثل هذا ، ما طابت نفس أحد قط بمثل هذا إلا نبى ، أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله .

وقد أسلم صفوان بهذا بعد أن رأى بعقله أن شأن النبى صلى الله عليه وسلم ليس من شأن الملوك ، وبعد أن اهتمدى بعقله الى أنه نبى لا ملك ، وكان هذا قبل أن تنتهى المدة التى أمهل فيها على الشرك ، وهكذا يكون إسلام أمثال صفوان من العلماء الباحثين ، والحكام المفكرين ؟

الجاحظ يصف الكتاب

قال : الكتاب وعاء ، ملىء علما ، وظرف حتى ظرفا ، وبستان يحمل فى رُدن (هوالك) ، وروضه قلب فى حجر ، ينطق من الموتى ، وترجم كلام الأحياء .

وقال فيه أيضا : لا أعلم جاراً أبر ، ولا خليفاً أنصف ، ولا رفيقا أطوع ، ولا معلما أخضع ، ولا صاحبا أظهر كفاية ، وأقل جناية ، ولا أقل إملالاً وإبراما ، ولا أقل حلافاً وإجراما ، ولا أقل غيبة ، ولا أبعد من هضبة ، ولا أكثر أمجوبة وتصرفا ، ولا أقل صلفا وتكاما ، ولا أبعد من مرء ، ولا أترك لشغب ، ولا أزهد فى جدال ، ولا أكف من قتال — من كتاب .

ولا أعلم قريتنا أحسن مواتاة ، ولا أعجل مكافأة ، ولا أحصر معونة ، ولا أقل مؤونة ، ولا شجرة أطول حمرا ، ولا أجمع أسرا ، ولا أطيب ثمرة ، ولا أقرب مجتنى ، ولا أسرع إدراكا فى كل أوان ، ولا أوجد فى غير إبان — من كتاب .

ولا أعلم نتاجا فى حداثة سنه ، وقرب ميلاده ، ورخص ثمنه ، وإمكان وجوده ، يجمع من التداير الحسنة ، والعلوم الغريبة ، ومن آثار العقول الصبيحة . . . ما يجمع الكتاب .

قصور في الهواء

أو موازين النقد (١)

مترجمة عن حديقة أبيقور

لحضرة الدكتور عبد الحليم محمود

وشاءوا أن يقيموا النقد على أساس متين ، فوضوا موضع الاعتبار
التقاليد والاتفاق العام . بيد أن التقاليد والرأي العام لا وزن لها فيما يتعلق
بالنقد .

حقيقة إن الجمهور يرضى عن بعض المؤلفات وبمضلها ، ولكن ذلك مرده
إلى التقليد لا إلى الاختيار والتفضيل الذاتي ، وما المؤلفات التي يعجب بها عامة
القراء إلا تلك التي لا يعنى في بحثها إنسان ، بل يتلقاها الفرد كما يتلقى شيئا
تقيسا ويقدمها للآخرين على أنها قيمة مع أنه لم ينظر فيها .

أجل ! وهل تعتقدون حقاً أننا نتمتع بحرية كبيرة حينما نبدي إعجابنا
بالكتاب الكلاسيكيين من يونانيين ولا تينيين بل من فرنسيين ؟ وهل

(١) في هذه الكلمة يسخر صاحب الحديقة ، كمادته ، من المجمع العلمي الفرنسي ،
ومن الأستاذ فيكتور كوزان ، أحد أعلام فرنسا ، ومن طبقة المثقفين عامة ،
ويضرب الأمثلة الواقعية لهذا النخبط الذي يهوى إليه المثقفون بل أعلام الرأي
من الغربيين . والحالة التي سخر منها توجد مجسمة واضحة في بيتتنا المصرية .
فهدا الكتاب قيم لأن فلانا ، الكاتب الكبير ، أثني عليه ؛ وهذا الكتاب نافع
لأن فلانا رأى فيه ذلك ؛ وهذا المقال قيم لأنه بقلم فلان ؛ وهذا المقال لا يستحق
القراءة لأن الموقع عليه مجهول ؛ والرأي يقدر ، لاداته ، وإنما لمصدره .

ونحن في هذا الدور ، دور الانقلاب الخطير الذي تتخطاه الآن ، أخرج
ما نكون إلى استعمال الرأي وإعمال الروية . وامل في ترجمة هذه الكلمة عظه
وعبرة وتذكيرا لهؤلاء الذين أوشكوا أن يطبق عليهم قول القرآن الكريم :
« إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

ذوقنا الذي يجعلنا نجيل نحو مؤلف عصري ونفكر من غيره ، يعتبر في الحقيقة ذوقاً حراً ؟ أليس خاضعاً بل محددًا بكثير من الحالات البعيدة كل البعد عن موضوع الكتاب والتي من أهمها روح التقليد ؟ إن روح التقليد موطدة الدعائم في الإنسان وفي الحيوان على السواء . إنها ضرورية لنا لتعطينا بدون أن نصل كثيراً في بيسداء الحياة . إنها توجه كل حركة من حركاتنا بل إنها لتسيطر حتى على الحاسة التي بها تذوق الجمال ، ولو لاهل أصبحت الآراء في الفن فوضي واختلفت بأكثر مما هي مختلفة الآن . وإلى روح التقليد هذه نتميز زيادة الإقبال على مؤلف نال في أول عهده ، لسبب ما ، استحسان بضعة أفراد . إن رأي هؤلاء الأفراد وحدهم هو الذي صدر عن حرية ، أما ما تبع ذلك من آراء ، وهي كثيرة ، فلم يكن إلا عن ثلجية تقليدية لا تركز على اختيار أو فكرة أو تقدير أو شخصية ، غير أنها بكثرتها تشيد صروح المجد . . . وهكذا يتوقف الرأي العام ، يتلوه المجد ، على بداية ضئيلة من الآراء . ولذلك نحمد أن المؤلفات التي يتولاها الناس بالصدود عند نشأتها قلما تنال الاستحسان يوماً ما . وعلى العكس نحمد المؤلفات التي نالت الشهرة منذ نشأتها تحتفظ طويلاً بأسمها وتحتفظ بالتقدير حتى بعد أن يأتي على موضوعها الزمن . ومما يبرهن على أن الاتفاق العام وليد التقليد أنه ينتهي بانتهائه . وبوسعنا أن نأتي في هذا الصدد بأمثلة لا تحصى . وسأكتفي بمثال واحد :

كان ذلك منذ خمسة عشر عاماً حينما عقد امتحان التجنيد الاختياري ؛ فقد وضع الممتحنون لمادة الإملاء نصاً بدون توقيع ، فلما نشر هذا النص في مختلف الجرائد أثار ماصفة من سخرية النقاد ، وأصبح مبسماً للتهكم المرح في مجالس هؤلاء الذين بلغوا من الثقافة الأدبية شأواً بعيداً ، والذين كانوا يتساءلون : إلى أي واد ذهب المسكرون للبحث عن هذه الجمل الشاذة المضحكة ؟ . . . هذه الجمل الشاذة المضحكة ؟ . لقد اقتطفها المسكرون من كتاب رائع من مؤلفات ميشليه ، بل من أحسن ما كتب ميشليه في أطيب فترة من حياته . لقد اقتطف السادة الضباط النص الاملائي من هذا الوصف

البارع لفرنسا الذي ختم به الكاتب الكبير الجزء الأول من تاريخه ، والذي يعتبر من أجل ما في الكتاب . ولقد رأيت بعيني بعض المثقفين يضحكون من هذا النص معتقدين أنه بقلم أحد الضباط القدامى ، وكان أكثر الضاحكين مغربة أحد المتحمسين لميشليه المتفانين فيه . إن ذلك النص حقيقة رائع ، ولكنه - لأجل أن ينال التقدير الذي يستحقه - كان ينقصه التوقيع . وهكذا الأمر في كل صحيفة تخطها يد الإنسان .

وعلى العكس من ذلك نحمد أن كل ما يذكبه كاتب شهير ينال الاستحسان الأسمى .

هل أتاك نبأ ما اكتشفه « فيكتور كوزان » من روائع « بسكال » التي لم تكن في الواقع إلا أخطاء مطبعية ؟ لقد انبهر أمام التعبير Raccourcis d'abeme الذي خيلت له عيناه ، خطأ ، أنه يقرؤه في أحد كتب بسكال . ولا يعثرنا شك في أن الأستاذ كوزان ما كان لينبهر لو أنه صادف هذا التعبير بقلم أحد معاصريه .

وهل أتاك نبأ سفسفات « فران لوكاي » وما نالته من استحسان المجمع المعنى حين عرضت عليه باسم باسكال وديكارت ؟

ألم يعتبر « أسيان » ندأ طومير حينما كان يُحتقد أن أسيان ماث في العصور القديمة ، ثم انهار الإعجاب بأسيان حينما عرف أنه ليس إلا « ماك - فرسن » ؟

وعند ما يشترك الناس في الإعجاب بكتاب ثم يطلب منهم الإدلاء بالبواحث التي حملتهم على الاستحسان فإن الاتفاق ينقلب إلى اختلاف وتظهر آراء متباينة يسجم كل منها مع ميول قائله ، ومن الواضح أنها ، لتباينها ، لا يمكن أن يكون مصدرها كتاباً واحداً . وإنه لمن الطريف الممتع أن يؤلف كتاب في اختلاف وجهات النظر عند النقاد حسب مختلف العصور ويكون خاصاً بأثر واحد من الآثار التي شغلت الإنسانية كثيراً مثل قصة هاملت أو الكوميديا الإلهية أو الإلياذة .

إن الإلياذة تسحرنا اليوم بما نكتشفه فيها من سمات همجية بدائية .
أما في القرن السابع عشر فقد كان الناس يثنون على هوميرو لا يتابعه قواعد الشعر
الجاسي القصصي . ويقول « بوالو » : « كونوا على يقين من أنه إذا كان هوميرو
قد استعمل كلمة كلب فذلك إلا لأنها كلمة نبيلة في اللغة اليونانية » . إن
هذه الآراء تبدو لنا اليوم مضحكة . وقد تبدو كذلك آراؤنا مضحكة بعد
مائتين من السنين ، إذ أنه لا يمكن أن يوضع في مصاف الحقائق الخالدة
أن هوميرو كان همجيا بدائيا ، وأن الهمجية والبدائية شيء رائع ساحر !
ليس في المحيط الأدبي فكرة ، كائنة ما كانت ، لا يتأتى نقضها ، في سهولة
ويسر ، بفكرة مضادة . وهل وجد بعد ذلك الذي يستطيع وضع حد
لمنازعات الزامرين ؟ (١)

أجب ، إذن ، أن لا نخوض ميدان النقد أو ميدان الجدل ؟
إنني من هذا الرأي براء . بيد أنه يجب أن نكون على علم بأن ذلك فن
ولا وجود لفن إذا خلا من المواطن الملتزمة والطرافة المستملحة .

(١) يريد الكاتب أن تضارب الأفكار في المحيط الأدبي يشبه تضاربها
بين طائفة الزامرين في أنها لا تنتهي إلى حد .

تخير أطلبك

قال خالد بن صفوان : قوت الحاجة خير من طلبها إلى غير أهلها ، وأشد
من المصيبة سوء الخلق منها .

وقال حكيم : لا تطلب حاجتك من كذاب ، فإنه يقربها بالقول ويبعدها
بالفعل ، ولا من أحمق فإنه يريد فعلك فيضرك .

وأحسن ما قيل في الطلب والعذر قول الشاعر :

أتيتك لا أدلى بقربي ولا يد اليك سوى إني بمجودك واثق
فإن تولني عروفا أكن لك شاكرا وإن قلت لي عذرا أقل أنت صادق

صرف الزكاة في جهات البر

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

هل يصح عمارة المساجد من زكاة المال أو لا يصح ؟

عبد المقصود محمد

الجواب :

بسم حمد الله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه :

اختلف الأئمة في جواز صرف الزكاة في بناء المساجد أو عمارتها ، فالجمهور على أنه لا يجوز صرفها في هذا الوجه ولا يجزى ، غير أنهم مع اتفاقهم على هذا الحكم يختلفون في توجيهه ؛ فمنهم من وجّهه بأن الله تعالى قد سمى الزكاة صدقة ، والصدقة مقدار من المال يملك للمحتاج ، فلا يتحقق معناها إلا إذا كان المصروف له ممن يصح أن يملك وكان محتاجا ، وبناء المساجد ونحوه ليس من هذا القبيل .

ومنهم من وجّهه بأن الله تعالى قد حصر مصارف الزكاة في ثمانية أصناف ليس منها بناء المساجد ونحوه ، ولا يدخل دخول ذلك إلا في واحد من تلك الثمانية وهو سبيل الله ، لكن هذه الكلمة «سبيل الله» لا تتناولها ، لأن المراد منها خصوص الغزو لكثرة استعمالها شرعا فيه ، أو لكثرة اقترانها بالجهاد في الاستعمال ، فكان الغزو متبادرا منها ، وبذلك صارت حقيقة عرفية فيه .

وغير الجمهور يرى أن صرف الزكاة في أي جهة من جهات البر جائز ويجزى ؛ وذلك كبناء المساجد ، وعمارتها ، وتكفين الموتى ، وبناء الحصون والمستشفيات . ووجه ذلك بأن سبيل الله معناه لغة الطريق الموصل الى مرضاة الله تعالى ، والجهاد — وإن كان من أعظم هذه الطرق — لا دليل على انحصار سبيل الله فيه ؛ فإن لفظ «سبيل الله» من ألفاظ العموم التي يجب أن تبقى على عمومها ما لم يوجد مخصص ، ولا مخصص له يجعله مقصورا على الغزو .

والهجة ترى الأخذ بهذا الرأي الثانى لوجهته وقوة دليله ، وضعف أدلة الجمهور ؛ فإنه يُردّ على استدلال الفريق الأول من الجمهور بمنع أن الصدقة تختص بتمليك المال للفقير ، فإنها أعم من ذلك فى لسان الشارع ؛ فقد سمى الأمر بالمعروف صدقة ، وإمالة الأذى عن الطريق صدقة ، وتفقة الرجل على ولده وزوجه صدقة ، كما ورد فى الحديث الصحيح ، ومثل ذلك كثير ؛ وإذا أضيفت الصدقة الى المال كان معناها بذل المال فى أى وجه من وجوه البر ولو لم يكن على سبيل التملك ؛ ولذلك جوز كثير من الفقهاء بذل الزكاة فى شراء أدوات الحرب وفك الأسارى ، وليس فى شيء من ذلك تملك للفقير .

فإن قيل : إن كلمة صدقة — وإن لم تقتض التملك — قد أضيفت الى الأصناف المذكورة فى آية التوبة باللام المفيدة للتمليك ، وذلك يدل على أنه لا بد فى المصروف أن يكون أهلا للملك .

فالجواب عنه من وجهين : الأول أن المعنى الاصل للام إنما هو الاختصاص ، والاختصاص فى كل موطن بحسبه ؛ فقد يكون اختصاصا على وجه الملكية ، وقد يكون على غير هذا الوجه ، واللام الواردة فى الآية لا تفيد التملك وإنما هى لبيان الجهات التى تختص بحمل صرف الزكاة إليها أو فيها ، بدليل أن هذه الآية سبقت قدم من طلب الأخذ من الصدقة وليس من أهلها ، والزم إنما يتوجه إليه من حيث إنه طلب ما لا يحمل له ، لا من حيث إنه طلب ما لا يملك ، وإلا كان القدم موجها الى كل من يسأل الأخذ منها وإن كان من أهلها لأنهم لا يملكون إلا بعد الأخذ بالفعل .

الوجه الثانى : أن جملة من المصارف الثمانية — ومنها سبيل الله — لم تقترن باللام ، فلا معنى إذاً للتعلق بهذه اللام وأنها تفيد التملك .

ومن هذا يتبين أنه لا يتم لأصحاب هذا الرأي ما ادعوه من أن الصدقة هى التملك أو تقتضيه .

أما استدلال الفريق الثانى من الجمهور فإنه يردّ بأن اقتران الجهاد بكوفه فى سبيل الله — وإن ورد فى القرآن كثيرا — لا يدل على قصر سبيل الله على الفزوة ، وذلك من وجهين :

الاول - أن الجهاد في سبيل الله أهم من الغزو ، فإنه كما يكون بالغزو يكون بغيره ، والجهاد جهادان : جهاد باللسان ، وجهاد باللسان ، وكل منهما جهاد في سبيل الله ، وإذا لا يكون الاقتران دليلا على أن سبيل الله هو خصوص الغزو .

الثاني : أنه إذا أريد به عند الاقتران خصوص الغزو فذلك لا يدل على أن كلمة « سبيل الله » إذا ذكرت وحدها غير مقترنة بالجهاد يكون المراد بها خصوص الغزو فضلا عن أن تكون حقيقة فيه ؛ ألا يرى قوله تعالى « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ، « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » ، « ومن يهاجر في سبيل الله يحدّ في الأرض مراغما كثيرا وسعة » ، « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم » ، « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة » ، والله يضاعف لمن يشاء ، والله واسع عليم . الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يُتبعون ما أنفقوا مذمّا ولا أدى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . على أن المراد بكلمة « سبيل الله » عند اقترانها بالجهاد إنما هو المعنى اللغوي وهو طريق مرضاة الله . وإذا فالظاهر الذي ينبغي المصير إليه هو القول بعموم سبيل الله لجميع طرق الخير ، فيتناول بناء المساجد ، وشراء آلات الجهاد ، وإقامة المستشفيات وما إلى ذلك .

ويكون الرأي الوجيه هو ما رآه بعض الفقهاء من أنه يجوز صرف الزكاة في هذه الوجوه وما مائلها من أبواب الخير والبر ، وليس خاصا بما فيه تملك ، ولا بما يتعلق بالغزو ، وهو ما تنفى به اللجنة .

واللجنة مع هذا ترى أنه لا يلبني الصرف في بناء المساجد إلا إذا كان الصرف فيه أهم من الصرف في غيره من المصارف : بأن لم يكن في البله من المساجد ما يستغنى به الناس عما يراد إنشاؤه . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

عبد المحيمر سليم

بريد مجلة الازهر

ورد هذا الكتاب إلى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر ، فرأينا أن نشره لما فيه من الدلالة على اتجاه الرأي العام نحو الإصلاح الديني والاجتهاد ، ولما يكون من أثره في تقوية النهضة المباركة .

بسم الله الرحمن الرحيم .

من الفقير إلى مولاه سيد بن عبد الله بن علي حسين ، إلى حضرة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر والمعاهد العلمية الدينية بالقطر المصري : فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، حفظه الله .
السلام على مولانا ورحمة الله وبركاته .

وبعد : فإنه من نعم الله عليكم أن جعلكم في هذا المقام الاسمي ، ومن نعمة الله على المسلمين والإسلام في مصر والمعمورة أن جعلكم مسئولين عن حقوقهما ، ومثل مولانا من يقدر المسئولية أمام الله وأمام المسلمين .
مولانا : إن مسئوليات الرأسة الدينية خطيرة بقدر خطر مركزها ، ومن أهمها ما يأتي :

أولاً : تعليم الدين الاسلامي في مصر . هذه مسألة عظيمة الأثر في أبناء المسلمين ، وهي تكاد تكون معدومة في مدارس الحكومة ، لأنها اختيارية ، والتوجيه إلى روح الإسلام لا وجود له ، فيخرج التلميذ من الصفوف الأولية بمعرفة على الهامش تذهب مع الريح . وليس في التعليم الثانوي ولا في التعليم العالي ديانة . أما في المدارس الأجنبية ، فيعلم مولانا أنها فتحت لحرارة الاسلام والمسلمين في عصر داره ؛ فيها من يصطادون التلاميذ المسلمين والمسلمات فيلقنونهم مبادئ النصرانية ، وأظن حوادث التصدير في مدارس الارشاليات معلوم أمرها .

فإن تورعت بعض هذه المدارس عن تعليم المسيحية لأبناء المسلمين فهي حريصة على إبعادهم عن تعلم دينهم الاسلامي فيخرجون لا دينيين .

فيرى مولانا أن أبناء الأمة الإسلامية قسمان : طلبة المعاهد الدينية ،
وم والحمد لله يتعلمون دينهم ويقيمون شعائره صغارا وكبارا ، وهم الذين
نكبوها في تولى الوظائف العامة في الأمة ؛ وطلبة المدارس المصرية في جميع
درجاتها ، وطلبة مدارس الإرساليات أو البعثات الأجنبية لا يعرفون عن
الدين إلا اسمه ، وهم بلا شك الكثرة في الأمة ، وهم الذين يتولون معظم مصالح
الأمة . وأظن عدم تمسك بعضهم بدينهم ، بل والعمل على هدمه حامدين أو غير
حامدين ، لا يحتاج إلى دليل غير المشاهدة ولمس هذه الحقائق .

لهذا كان يا مولانا تعليم الأمة دينها وبعث الروح الإسلامية فيها
من المهد إلى اللحد من أحسن لوازم مركز الرأسة الدينية ، والإشراف عليه
إشرافا فعليا مما يحقق الرسالة التي يجب أن يقوم بها علماء الدين . وإن الله لسائلهم
عن ذلك : « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته » .

ثانياً : الدعوة للتوحيد وتبليغ الرسالة الإسلامية . لقد ذهب الزعم
الماضي بما سببه وتقصيراته وما نسج عليه من خنوع واستكافة ، فلم يتحقق
قول الله عز وجل : « يأياها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل
فما بلغت رسالته » .

والآن وقد تعددت سبل السفر برا وبحرا وجوا ، وانتشرت الطمانينة
في جميع البقاع ، فقد وجبت الدعوة إلى الله ، خصوصا بين قوم لم تصلهم دعوة
الرسول ، بل حتى بين المسيحيين ؛ فقد أنارت العلوم مداركهم وتهيأت عقولهم
لاستماع دعوة الحق ومناقشة الدليل عليها . وإذا كان ماطل القوم يسمعون
جهد الطاقة في نشره ، فأولى أن ننشر حقنا بالإقناع والدليل . وليس الأزهر
والمعاهد الدينية بمصر لمصر ، وإنما هي للجميع في كافة بقاع الأرض :
« وأوحى إلى هذا القرآن أن ننشركم به ومن يبلغ . . الخ الآية .

فهل لمولانا أن يهيئ البعث ويختار الرجال ، فيرسل رسل الحق والنور
في مشارق الأرض ومغاربها ، فيبددوا ظلمات الجهالة ، ويردوا القوم عن
الشرك بالله ؟ ناهي إنكم لقادرون ، وإنكم إن شاء الله تفاعلون .

ثالثا : التشريع في مصر . يعلم فضيلة مولانا أن تشريعنا المدني والحنائي قد فرض علينا فرضا ، فهو غريب عن ديارنا دما ولحا ، فقد أوجدت المحاكم المختلطة في عهد الخفسور له إسماعيل باشا وإلى مصر في أول يناير سنة ١٨٧٦ ، ثم لازالت تقضى في بلادنا بقوانينها المعروفة حتى تمحدد بقاؤها بمعاهدة موترو .

ونشئت المحاكم الأهلية بأمر حال من الخديوى توفيق باشا في ١٤/٦/١٨٨٣ في الوجه البحري ، ثم صحت في الوجه القبلي سنة ١٨٨٩ ، وسارت في أحكامها بما وضع لها من القوانين الأجنبية للآن .

وكان الحكم قبل هذه وتلك للتشريع الإسلامى ، ولكن لعدة أسباب بحاية وزمنية واحتلالية أفسدت أداة الحكم ليحل محل التشريع الإسلامى هذه التشريعات الوضعية التى تسداها ولحمها قوانين فرنسا . ولقد استدار الزمن وأفاق المسلمون من نومهم العميق ، وأخذوا يطرحون عنهم الركود والخلول ، وضربوا في نواحي العلوم بسهم وافر ، عرفوا أن من حقهم كدولة إسلامية مستقلة أن يكون تشريعها مستمدا من أصول دينها الإسلامى الذى آسس العدل ورفع الظلم وأمن الخائف وسارى بين الناس جميعها : « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

« ولاى ! يقول الناس على مشايخنا آنذاك أنهم لم يسايروا الزمن في وضع القانون المدنى من التشريع الإسلامى ، وهى فرية شاعت ، والله يعلم من ابتدعها ، لأن علماء الإسلام كان مغلوبا على أمرهم ، فكانت خطة الاحتلال التشريعى مدبرة ولا يحصى عن سلوكها إرضاء للأجانب قتم ذلك . والآن والامة المصرية تطلب فك أغلالها لتلك زمام أمرها في تشريعها كما تطلب الاستقلال من جميع نواحيه . والآن وقد تخلصنا من المحاكم المختلطة ومن التحكم في مقدراتنا ، يجب أن نتخلص من هذه التشريعات الوضعية الدخيلة علينا . في هذا الوقت أيها السيد الجليل يقوم من المصريين المسلمين من يضع قانونا مدنيا يطلب العمل به في ديارنا تثبيتا لهذا المار الأبدى الذى يجب أن يعمى ، وكما يزول الاحتلال المادى يزول الاحتلال التشريعى .

كاد الأمر يُفعل ، ولم يبق على وجود هذا القانون بصفة رسمية إلا مروره على مجلس الشيوخ ، وبعد مرور بضع سنين يقول المتخصصون . هذا تقصير علماء الدين حيث لم يحركوا ساكنا . لهذا أهيب بعلماء الدين وبكل مسلم ومسلمة ، وعلى رأس الجميع رأسه المعاهد العلمية الدينية ، فهي التي تملك التدخل رسميا لسحب هذا القانون رسميا بواسطة الحكومة لمرضه على جمعية من العلماء المتخصصين في مادة الفقه وأصول الدين الاسلامي ، وهم والمحدثه على ذلك قد يرون .

يا صاحب الفضيلة ! إن هؤلاء المشرعين الوضعيين لا يعرفون عن التشريع الاسلامي إلا أنه دين عبادة لا يصلح للزمان ولا للمكان ، وهي نتيجة حتمية (لمن جهل شيئا ماداه) . فأنظروا الاسلام في ثوبه الحقيقي حتى يتعلم الجبناء ويتذكر العلماء ، ويكون للأمة الاسلامية أصول للتشريع يستمد منها دينها القويم وعقيدتها الصحيحة . بهذا يمولاي تردون للأمة كرامتها ، وتحبون فيها دينها وعزها الذي شرفها الله به . « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر . . . » الخ . ومن الخزي والعار على الاسلام والمسلمين أن يكون في (م ٢) من القانون المدني المعروف الآن ما يأتي « فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف ، فإن لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الاسلامية إلا أكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون دون تقييد بمذهب معين . . . » الخ . فلا يتفق هذا وديننا الرسمي الاسلام .

يا صاحب الفضيلة ! لقد أتعمت ترجمة الفقه الفرنسي ، وقارنته كله بالتشريع الاسلامي على مذهب الامام مالك بن أنس رضي الله عنه ، وسأقدمه للطبع قريبا ، وإني أضعه تحت تصرف رجال التشريع الاسلامي والتشريع الوضعي ، وسيمسكون الى أي حد أخذت أصول التشريع الاسلامي بل وأحكامه الفرعية في بناء التشريع الوضعي ، وليس هذا ادعاء بل دليل بين يدي .

إني بهذا قد أدبت واجبي كسلم من علماء الأزهر درس القوانين الوضعية فوضع كتابه هذا ليشهد العالم على زيف ما يدعى الوضعيون من أن فقه

الاسلام قد قضى عليه ويحتاج لدوايات أخرى ، وما أكثر ما يدعون ،
ولكن يا بى الله إلا أن يتم نوره ولو كره هؤلاء ومن والام .
اللهم إني قد بلغت من يمكنه أن ينفذ . اللهم إني بلغت فأشهد وأنت
خير الشاهدين .
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

سير عبد الله على حسين

من علماء الأزهر

وليسانيه في الحقوق الفرنسية من جامعة ليون

الكرم الحاتمي

أبو دلالة من شعراء العصر العباسي كان يجيد الشعر مع دعاية فيه كان
يستخدمها أحيانا للحصول على جوائز الخلفاء ومن دونهم من كبراء الدولة .
من ذلك ما كتبه الى عيسى بن موسى والى الكوفة وهو :

إذا جئت الأمير فقل سلام	عليك ورحمة الله الرحيم
فأما بعد ذاك فلي غريم	من الأنصار قبح من غريم
فروم ما علمت لباب دارى	فروم الكلب أصحاب الرقيم
له مائة على ونصف أخرى	ونصف النصف فى صك قدیم
دراهم ما انتفعت بها ولكن	وصلت بها شيوخ بنى تميم

فبعث إليه الوالى بمائة ألف درهم .

ومن شعره يمدح المهدي أمير المؤمنين أبا هرون الرشيد :

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم	قوم لقليل أقعدوا يا آل عباس
ثم ارتقوا من شعاع الشمس فى درج	الى السماء فأنتم أكرم الناس

رسائل الكندي الفلسفية^(١)

الحصرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده

[يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى يكون فيلسوفاً ، فإن
نقصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لارم ، وصبر جميل ، وروع
خال ، وفائح مفهم ، ومدة طويلة] الكندي .

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي هو « فيلسوف العرب » ، كما
يتفق على هذا اللقب أصحاب التراجم ، وهو « فاضل دهره ، وواحد عصره
في معرفة العلوم القديمة بأمرها » (٢) ، « والمشتهر في الملة الإسلامية بالنبحر
في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والمهندية » (٣) .

ولكن رغبا عن كل ما قبل من مثل هذا عن شأن الكندي وعلمه
ونشاطه الكبير في التأليف فإن المعروف لنا من حياة فيلسوف العرب
ونسبه كان ، حتى عهد قريب ، أكثر من المعروف من مصنفاته ؛ وكان
المعروف من هذه المصنفات مجرد أسمائها ؛ ولذلك لم يكن الباحث في تاريخ
الفكر الإسلامي قادراً على القصاء بحكم صحيح مدمم فيما يتعلق بقيمة الكندي
كفيلسوف أو كفكر أو فيما يتعلق بنوع فلسفته وبمكانه في تاريخ الفلسفة
الإسلامية ؛ وكل ما كان الباحث يستطيعه هو إصدار حكم يستند في الغالب
إلى مجرد الاستنباط ؛ وذلك قد يكون من أسماء كتب الكندي ، فيقتبين

(١) راجع فيما يتعلق بترجمته ما كتبه أصحاب التراجم ، كإبن النديم في الفهرست
(ط . لبيترج ص ٢٥٥ وما بعدها) ، وصاحدي طبقات الأمم (ط . القاهرة ٥٩ - ٦١)
والدمطى في أخبار الحكماء (ط . القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٤٠ ف بعدها) ،
وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء (ط . القاهرة ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ، ج ١ ص ٢٠٦
وما يليها) ، وأجمع ما كتب عن الكندي حديثاً بحث الشيخ الأكر صاحب الفصيلة
الشيخ « مسطى عبد الرزاق » ظهر في مجلة كلية الآداب بالقاهرة ، المجلد الأول ، العدد
الثاني عام ١٩٣٣ م ، وبحث آخر تقدم به الأستاذ محمد متولى للحصول على الماجستير في الآداب
من كلية الآداب بالقاهرة عام ١٩٣٢ هـ وهو موجود في مكتبة الجامعة

(٢) ابن النديم ص ٢٥٥ (٣) النفطى ص ٢٤٠

الباحث مثلاً من كثرة كتبه الطبيعية أو الرياضية نزعاً غالبية إلى الطبيعة والرياضة (١) ؛ أو هو يرى للكندى رسائل في « أن أفعال الباري » كلها عدل لا جور فيها ، أو في التوحيد أو في مسائل كلامية مما حالج معتزلة عصره كالاستطاعة والجزء الذي لا ينقسم وما كان عليه الجسم في أول إبداعه من حركة أو سكون ، وكسالة التناهي وضرورته لإثبات حدوث العالم ووجود إله قديم واحد (٢) ؛ أو يجده كتباً فيها نهضوا له من رد على المنافية والملحدين ومنكرى النبوة ؛ أو فيها اختلف فيه المتكلمون فيها بينهم ، فيضمه عند ذلك إلى تيار المعتزلة . وقد يكون الاستنتاج مستنداً إلى ظروف حياة الكندى وعلاقته بمصره ومعاصريه ؛ وربما حكم الباحث منتقياً برأى بعض المترجمين

(١) قرن مايوله الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه للسبي :

La place d'al Fārabi dans l'école philosophique musulmane
باريس ، ١٩٣٤ م - ص ٨٤٥ - ٩ . وهو يعتبر الكندى طبيباً وفيلسوفاً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويميل إلى اعتباره من الطبيعيين ويمده مبدأ . والحق أن الكندى فيلسوف بالمعنى الواسع الذي يشمل في فلاسفة اليونان ومن حدا حذوهم من فلاسفة العرب .

(٢) الكندى رأيه في مسألة التدهي ، فهو يرى ، موافقاً للأشكاك والنظام : أن الحركة والزمان والعالم ونحوها ، وإن كان لها بداية ، فانه لا يتعم أن تكون لها نهاية ؛ بل إن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبداً بقاء الأبد . وهذا خلاف لمذهب أبي الهذيل الغلاف الذي كان يرى ، حرصاً على إثبات الاله الواحد القديم ، أن الحركة ونحوها يجب أن تنتهي من آخرها كما أنها متناهية من أولها ، ولذلك كان يقول بوجود ورود السكون الهائم على السكون بعد اجتماع الفئات والآلام في أهل الجنة والنار (راجع كتاب الانتصار ص ١٣ - ١٤) . يقول الكندى : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد : له أول ولا آخر له . وكذلك الزمان : له أول ولا يعرف له آخر . فكل [ذي] آخر فله نهاية ، وليس كل ذي نهاية فله آخر » . فالكندى ، مع قوله بحدوث العالم والحركة والزمان ، يقول بإمكان بقاءه . وهذا يتبين من الرسالة الثانية التي سنفرها له . والغزالي في التفات (ص ٨٠ ط . بيروت) لا يحيل أبدية العالم ، وهو يذكر رأى أبي الهذيل فيرفضه ويقول : إن من ضرورة الفصل الحادث أن يكون له أول ، وليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، لأن الله يستطيع أن يبقيه بقاء أبدياً . وإذن فالكندى يرى رأى بعض المعتزلة ورأى أهل السنة .

للحكاه في فيلسوفنا (١) أو بكلام بعض لاهوتيين الغرب عنه (٢) ؛ أو قضي برأى على ضوء الحكم الإجمالي الذي يشمل كبار فلاسفة الاسلام باعتباره أولهم والذي هو في الغالب حكم متكلمي أهل السنة (٣) . ولكن كل هذه الأحكام ، مهما كان لها من قيمة ، فإنها ليست كالحكم الذي يقضي به مؤرخ الفلسفة بعد قراءة كتب الكندي ، لو كانت هذه الكتب في متناول يده ؛ هذا الى أنها أحكام إجمالية لا تغني كثيراً في التحقيق العلمي .

(١) مثل قول البيهقي في تكملة صوان الحكمة (ط . لاهور ١٩٣٥ ص ٢٥) ، وهو ما يكرره الشهرزوري في نزعة الأرواح ، من أن الكندي « كان مهندساً حاشماً نمرات العلم » وأنه « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المغتولات » ، أو قول القفطي (ص ٢٤١) : إنه ألب بهم كتيبه في التوحيد وإثبات النبوة « على سبيل أصحاب المطلق » ، أو قول إبي أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) : « ولم يكن في الاسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه حدو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التي يسهل ، بعد الاطلاع على رسائل الكندي التي بين أيدينا ، إقامة الدليل عليها ، وهو ما سنحاوله بعد نشر أهم هذه الرسائل .

(٢) مثل ما جاء في رسالة باللاتينية من المصور الوسطى ، محمولة للؤلأ ، وإن كان يعرف مؤلفها بالترجيح ، وعنوانها : « رسالة في أخطاء الفلاسفة » Tractatus de erroribus Philosophorum ، نشرها ب . ماندونييه P. Mandonnet ، وفيها يلبس الكندي التمسك بالترجيح كما يلبس له فيما يتعلق بالصفات الإلهية رأى يدل على مخالفته لمذهب أهل الحديث في عصره ، وهو إنكار صفات بالحق الحقيق الإيجابي .

(٣) والحكم الذي صار مأثوراً هو حكم الغزالي في التهاافت (ص ٣٧٦ - ٣٧٧ ط . بيروت) بتكفير الفلاسفة في قولهم بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات وبدم بهت الاحصاد . ولا شك أن الغزالي ، كما يصرح هو نفسه في التهاافت (ص ٩) إزاء اعتقده في معرفته لأراء أرسطو على كثر الغزالي وإبي سينا . وأغلب الظن أنه لم يعرف الكندي ولا قرأ كتيبه لانه لم يشر اليه . وفي آراء الكندي في بعض المسائل التي يكفر الغزالي الفلاسفة فيها ما يدعو إلى تجديد حكم حجة الاسلام ، وسيتجلى هذا من الرسالة الثانية التي سأشرها حيث نجد أن الكندي يتمسك بمبدأ التناهي في الجسم والحركة والزمان لإثبات عدم الكمال وضروره وجود محدث له . ولعل في هذا تأييداً لما يذكره صاعد (ص ٦٠) من أن الكندي ألف في التوحيد كتاباً عرف « بفم الذهب » ذهب فيه مذهب أعلامون من القول بمحدث العالم في غير زمان . وهذا ما يصرح به الكندي في رسالة أخرى .

على أنه قد نشر بعض رسائل الكندي منذ زمان طويل ، ولكن ذلك لم يساعد كثيرا على معرفة فلسفته ، لأن بعض هذه الرسائل ، وإن كان قد نشر بالعربية ، لم يكن في الفلسفة بمعناها الخاص (١) ، ولأن بعضها الآخر ، وإن كان في الفلسفة ، قد نشر باللاتينية (٢) ، فلم يتيسر الاطلاع عليها لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهور .

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندي وقيمتها كانت سنظل ناقصة لولا أن المستشرق الألماني ، العلامة هـ . ريتز Heilmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها (٣) وذكر أسماءها ، هو وزميله م . بلسنر Martin Plessner في مجلة « السجل الشرقى » Archiv Orientalni التشيكوسلوفاكية ، في المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ من ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت ما كتبه هذان الباحثان ، فحررت القراءة في دواعي قوية الى الاطلاع على المخطوط وإلى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنه ؛ فرجوت أحد كرام الاصدقاء بوزارة

١٠ من رسالة الكندي إلى ملك العرب وكتبته التي نشرها أ . لوث O. Loth منذ عام ١٨٥٧ و « رسالة في الحيلة لدع الأوزان » التي نشرها هـ . ريتز ور . فالتر . انظر Reale accademia nazionale dei Lincei ، السلسلة السادسة ، المجلد الثامن ، المكراسة الأولى عام ١٩٣٨ من ٣١ — ٤٧

(٢) هي الرسائل الثلاث :

[١] رسالة في العقل والمقول De intellectu et intellecto

[٢] رسالة في النوم والرؤيا De somno et visione

[٣] كتاب الجواهر احمد Liber de quinque essentis

وقد نشرها أ . ناجي Albino Naji ضمن مجموعة تاريخ فلسفة العمود الوسطي Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters المجلد الثاني ، المكراسة الخامسة ، ط . منستر Münster ١٨٩٧ . وقد ترجم الأستاذ يوسف كرم بعض هذه الرسائل الى العربية تيسيرا للاطلاع ، لكن هذه الترجمة القيمة لم تنشر فيما أعلم .

(٣) وذلك بعنوان :

Schriften Ja'qub ibn Ishaq al -Kindi's in Stambuler Bibliotheken

أعني مؤلفات يعقوب بن اسحاق الكندي في مكتبات استانبول .

الخارجية المصرية ، فقام مشكوراً بتكليف صديق فاضل محب للإخراج كنوز العلم القديم بالحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر ؛ فلما وصلى قدمته الى أستاذنا الأكبر شيخ الجامع الأزهر ، فرحب به وشجع على نشره . وأنا أرجو أن يجد فيه القراء والباحثون ما يملأ فراغاً كبيراً في معارفنا بتاريخ الفلسفة الإسلامية ، وما يدل في الوقت نفسه على الدرجة التي بلغها عالم من أوائل علماء العرب في العلم والفلسفة ، وعلى لون تفكيره في ذلك العصر الذي كان فيه العلم الإسلامي كله ، تحت تأثير عوامل مختلفة ، في دور التكوين .

يشتمل مخطوط أياصوفيا على قسمين : أولهما (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها لثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ ؛ وثانيهما يبدأ بترقيم جديد ، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان : « الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن إسحاق الكندي ، وفيه ستون مصنفاً » ، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة ، ولكننا نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندي ، منها : رسالة لابن الهيثم في تزيين الدائرة (ورقة ٤٠ و ٤١ و) ، ورسالة للقوهي في معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و) . وتدل حداثة خط هذه الرسائل القريبة ومخالفته للخط القديم الذي كتبت به رسائل الكندي على أن الرسائل الأجنبية أقيمت في مواضع مختلفة من رسائل الكندي إقحاماً ، دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية .

أما رسائل الكندي فهي مكتوبة بخط قديم من النوع النسخي الكوفي ، يكاد يكون خالياً من كل تنقيط ؛ ويستدل ريت من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البني ومن عدد الأسطر (٣٢ سطراً في الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجري ، وإن كان على المخطوط أنه آت إلى أحد ملاحه في ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ . ومن أسفر أن عدد رسائل الكندي ليس ستين ، كما على الصفحة الأولى ، بل هو تسع وعشرون فقط (١) ؛

(١) إذا صرفنا النظر عن مقتنيات كلية الكندي ، ذكرت مستقلة بداتها .

ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يكاد يوجد بين أيدينا بالعربية شيء من رسائل الكندي فإنه يجب أن يفرح بهذه الرسائل التي ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب وعن الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

نعم لقد كتب الكندي أكثر من ذلك بكثير ؛ فقد ذكر له ابن النديم (١) حوالى مائتين وثمانين وثلاثين رسالة ؛ ويذكر له القفطي (٢) قدر ذلك تقريبا ؛ وينسب له ابن أبي أصيبعة (٣) أكثر منه ؛ ولكن يجب ألا تتدهش من هذه الكثرة الهائلة ، فلا شك أن في أسماء كتب الكندي تكراراً أو أن بعضها مختصر للبعث أو مشارك له في الموضوع أو بعض المسائل ، كما يتجلى هذا في الرسائل التي بين أيدينا (٤) ، وكما هو ظاهر لمن يستعرض أسماء مؤلفات الكندي ؛ هذا إلى أن معظم هذه الرسائل قصير ، فنها ما هو صفحة واحدة ؛ ولا يزال فيلسوفنا يكرر في أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار لم « بلغ درجة من النظر وحسن الاعتبار » ، فأصاب حظاً من الثقافة يغنيه عن التفصيل . وأغلب الظن أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف إلى تلاميذه المتنوعين للمعرفة ، وهي ، على اختصار الكثير منها ، محتوية على بسط لآراء قليلة بسطاً قد يذهب إلى حد التكرار الممل ، وإلى حد الإيهام بقلة للنضوج في التأليف وقلة التركيز في الكتابة ؛ وهو ما قد يكون صحيحاً لولا أن الروح التعليمية القائمة على وضع المقدمات والاستنتاج منها والسير بالقارئ على مهل وتذكيره بالمقدمات الأولى بين حين وآخر ، كل هذا يتجلى في رسائل الكندي ويدفع عنه نهمة مثل هذا النقص .

ومهما ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندي فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماماً أو معرفة أسمائها الحقيقية ؛ فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندي منذ عصر ابن النديم (حوالى عام ٣٧٧ هـ) إلى ابن أبي أصيبعة (حوالى عام ٦٤٣ هـ) ، يذكر مصنفات لا يذكرها الآخر ؛ فهم إما أنهم كانوا يعتمدون

(١) الفهرست ص ٢٥٥ - ٢٦١ (٢) ج ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٣) ص ٢٤٠ وما يليها . (٤) يتبين هنا من الرسالة الثانية والثامنة ، ويوجد بعض ما في هاتين الرسالتين في الرسالة الثالثة والعشرين ، وفي الرسالة الخامسة والعشرين .

على قُتبت قديم — بدليل الترتيب المتقارب لأسماء الكتب — ، ولكنهم يختلفون في درجة الاستيفاء ؛ أو هم بالآخرى يتفاوتون إلى جانب ذلك في الاطلاع على مؤلفات الكندي وفي جمع أسمائها .

ولنعد الآن إلى مجموعة الرسائل التي بين أيدينا ؛ فنحن ، إذا نظرنا إليها في مجملها ، وجدنا أنها كلها تقريباً بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التي تسرى فيها واحدة ؛ وهي بعد هذا مقشاة غالباً في الديباجة والخاتمة ، وفي بعضها إشارات لبعض وبينها انسجام فيما تقرر إليه ، وقد نجد مسألة أو استدلالاً في أحدها مذكوراً في الأخرى بنصه تقريباً ؛ فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد ، وإن اختلفت موضوعاتها . أما أسماء هذه الرسائل فأنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة في أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندي ، وهو ما ذكره ابن النديم ، تطابقاً يكاد يكون تاماً . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور ، ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشيء الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحياناً ، أن الاصطلاح الفلسفي لم يكن قد استقر بعد استقراراً نهائياً ، خصوصاً أن نجد بعض الاصطلاحات قد سقطت مع الزمن من التعبير الفلسفي ، كما نجد بعد ذلك ، أو كما بقي عند المتكلمين ؛ هذا إلى أن الرسائل تنصل من حيث بعض ما فيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمي عصر الكندي وبما كان غاية لهم من أبحاثهم ؛ فلامعنى بعد هذا كله لا إثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندي ، لا سيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التي ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ما تسمح بذلك الترجمة وظروفها ؛ ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربي إلا في اختصار صور الدماء أو حذفها ، وهو ما لم يكن المترجم اللاتيني في حاجة إليه .

بعض هذه الرسائل في مسائل من العلم الطبيعي ، وبعضها في مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أمثاؤها بحسب ترتيبها في المخطوط وبحسب رقم الورقة :

- ١ — ورقة ١ و-٥ و : رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة القاعية للعدّة والجزر ؛
- ٢ — ورقة ٥ و-٦ و : رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛
- ٣ — ورقة ٦ و-٧ و : رسالة الكندي في الإيالة عن أن طبيعة العلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ؛
- ٤ — ورقة ٧ و-٨ و : رسالة الكندي في علة اللون اللازوردى الذى يُرى في الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء ؛
- ٥ — ورقة ٨ ظ - ٨ مكرر و : رسالة الكندي في الجرم الحامل بطبائه اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره ؛
- ٦ — ورقة ٨ مكرر و - ١٠ و : رسالة الكندي في ماهية الموم والرؤيا ؛
- ٧ — ورقة ١٠ ظ - ١٢ و : رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض ؛
- ٨ — ورقة ١٢ و-١٣ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم ؛
- ٩ — ورقة ١٣ ظ - ١٤ و : رسالة الكندي في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا يكاد يحترق ؛
- ١٠ — ورقة ١٤ و- ١٤ ظ : رسالة الكندي في علة كون الضباب ؛
- ١١ — ورقة ١٤ ظ - ١٦ و : رسالة الكندي في السبب الذي [له] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات ؛
- ١٢ — ورقة ١٧ و - ٢٠ ظ . رسالة الكندي إلى بعض إخوانه في السيف ؛
- ١٣ — ورقة ٢١ و - ظ : رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير ؛

- ١٤ — ورقة ٢١ ظ - ٢٢ و : رسالة الكندي في العقل ؛
- ١٥ — ورقة ٢٢ ظ - ٢٣ و : رسالة الكندي في أنه [توجد] جواهر لا أجسام ؛
- ١٦ — ورقة ٢٣ و - ٢٦ ظ : رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ؛
- ١٧ — ورقة ٢٧ و - ٣٠ و : رسالة الكندي في كنية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ؛
- ١٨ — ورقة ٣٠ و - ٣٢ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ؛
- ١٩ — ورقة ٣٢ و - ٣٤ ظ : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإجابة عن سحود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ؛
- ورقة ٣٤ ظ - ٣٥ و : (أ) كلام الكندي في النفس مختصر وجيز ؛
 (ب) كلام الكندي في التركيب ؛ (ج) كلام الكندي في أنه هل يجوز أن يتوهم ما لا يرى ؛
- ٢٠ — ورقة ٣٥ ظ - ٣٩ و : كتاب الكندي في الإجابة عن الملة العاتلة القريبة للكون والفساد ؛
- ٢١ — ورقة ٤٠ و - ٤١ و : رسالة لابن الهيثم في تربيعة الدائرة ؛
- ٢٢ — ورقة ٤١ ظ - ٤٢ و : رسالة للقمي في معرفة ما يرى من السماء والبحر ؛
- ٢٣ — ورقة ٤٣ و - ٥٣ و : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ؛
- (في آخر هذه الرسالة نجد . تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي والحمد لله رب العالمين . . .)
- ٢٤ — ورقة ٥٣ - ٥٥ ظ : رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها ؛
- ٢٥ — ورقة ٥٦ و - ب : رسالة الكندي في ماهية ما لا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال لانهائية له ؛

٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجاز ؛

٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندي في الفضاء على الكسوف ؛

٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباء ليعقوب بن إسحاق الكندي ؛

٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندي في استخراج المعنى إلى أبي العباس أحمد بن المعتصم .

٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندي في اللغة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندي في إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ — ورقة ٧١ ظ — ٧٤ ب : مقدمات كتاب المخروطات لبني موسى المنجم (١) .

بلى ذلك : ورقة ٧٤ ظ — ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمهما ولا اسم مؤلفهما .

وأم ما في هذه الرسائل في نظر مؤرخ الفلسفة ليس هو بطبيعة الحال الرسائل التي تتناول مسائل من العلم الطبيعي ، لأنها أقرب إلى أن يعنى بها مؤرخ العلم ؛ ولذلك فإن اهتمامي سيتجه إلى الرسائل الفلسفية الخالصة أولاً . ولما كان لم يؤثر عن الكندي ، رغم تصنيفه في كل علم معروف في عصره ، ترتيب لرسائله فأنى سأبدأ في نشر هذه الرسائل على نحو يستهل فهمها تباعاً ويعين على انتفاع القراء بها . وسأنشرها دون تعليق إلا بقدر الضرورة محاولاً

(١) ويذكر ديتريش كتاباً كبيراً يلبس الكندي ، هو رقم ٢٥٩٤ بأصولها وعنوانه : كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي في كليات النظر والتصميمات ، ويرجع تاريخه إلى ١٤ جمادى الأولى ٤٠٠ هـ ، كما يذكر أنه يوجد في المكتبة الخديوية رقم ٧١٧ مكرر مخطوط لكتاب الرواية المنسوب لأرسطو وأقضى ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ابن قاعة الحمص ، وأسلحه الكندي لأحمد بن المعتصم ، ويذكر بلنر Plessner في مجلة Islamica المجلد الرابع ص ٥٥٧ ، رسالة الكندي في علم الكتف ، توجد مخطوطة .

التغلب على الصعوبات الناشئة من الخطأ النحوي الكثير ومن قلة الإجماع ومن سقوط بعض الكلمات أو عدم وضوحها أو الغلط في كتابتها بقدر ما يستطيعه الباحث الذي يجتهد في نقط الحروف ويحاول وضع علامات الترفيم بحسب ما يقتضيه السياق والفكرة وسير الاستدلال ؛ وسأترك التعليق الجوهري لتعقيب أخير على الرسائل .

هذا وسأصحح الأخطاء النحوية ، التي لا تكاد نحصى ، طبقاً لقواعد الإعراب ، كما سأصحح بعض الالفاظ المفلوطة قياساً على المواضع الصحيحة ؛ وذلك دون إشارة الى الأصل الخطأ ، لأن ذلك كثير ولا داعي له . أما فيما عدا ذلك فسأكتفي بالإشارة الى ماله شأن بالنسبة لفكرة محافضة على أصل النص كما هو بقدر الإمكان ، خصوصاً إذا كان يحتمل قراءتين ، ليكون للقارئ بعد ذلك قراءته الخاصة للنص ورأيه الشخصي ، ولهذه الفثرة إمكان التعديل والإصلاح بما يطابق مخطوطاً آخر ، إن أسعد الحظ . على أني قد زدت في النادر بين قوسين مضعفين ما لعله قد فات الناسخ أو ما من شأنه إيضاح المعنى وتسهيل القراءة للنص . والواقع أن الذي يقرأ هذه الرسائل يحيل اليه أحياناً أن ناسخها كان يفسخ أشياء لا يكاد يتبين خطها ولا معناها ، أو أنها منقولة ، بعضها على الأقل ، عن نسخة تلميذ من تلاميذ الكندي كتبها وهو يستمع لاساتذه ؛ وهذا أقوى ما أرجحه في بعض الرسائل ؛ وذلك لكثرة ما فيها من أخطاء لا يمكن أن تكون كلها أخطاء نسخ ، بل بعضها أخطاء إملاء فيما يظهر ؛ بل يبدو للقارئ أن الإملاء كان على طريقة التعليم دون تشدد في التعبير أو حتى في مراعاة قواعد الإعراب التي تقضى بها اللغة . وإذا صادف القارئ أحياناً شيئاً غير مفهوم أو وجد تكراراً أو ضعفاً في الترتيب أو استدلالاً فلما ينقصه مزيد من الدقة فيجب ألا ينسى أنه إذ يقرأ ذلك فهو يقرأ كتاباً من بحر التأليف والتعليم بين العرب ويقف في العصر الأول لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام .

وسأبدأ برسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها » ، عسى أن يكون فيها ، رغم صعوبتها الكبيرة ، ما يمين على فهم بقية الرسائل ، وذلك لما تشتمل عليه من تعريفات واصطلاحات .

ولكن هذه الرسالة تحتاج الى كلمة خاصة ؛ ذلك أنها مخط بخط مخالف خط بقية الرسائل ، وليس لها ديباجة ولا خاتمة ، ولم يرد ذكرها بهذا الاسم عند أحد من ترجم للكندى وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد في رواية أسماء رسائل الكندي وذكر بعضها دون بعض قبيح لدينا من إحصاءات قد يرر الظن أن اسمها ربما يكون قد سقط من النسخ الأولى الذي يجوز أن المترجمين قد اعتمدوا عليه ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها ، أخيراً ، مذكورة بعنوان آخر ؛ فابن المديم مثلاً (ص ٢٥٦) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) يذكran « رسالة في عبارات الحوامع الفكرية » ، والقفطي يذكر (ص ٢٤١) « رسالة في اعتبارات الحوامع الفكرية » ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة أيضاً هذا العنوان غير المعين ، وهو : « مسائل كثيرة في المطلق وغيره وحدود الفلسفة » (ج ١ ص ٢١٠) .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ في أسماءها ، وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

أما هذه الرسالة فلا شك في صحة نسبتها للكندي ؛ وذلك للتشابه بين ما فيها من تعريفات وبين التعريفات الموحدة في بقية الرسائل ، وإن كان يغلب على الظن أنها أضيفت استيفاءً للمجموعة الكبرى .

هذه الرسالة « في حدود الأشياء ورسومها » نشتمل ، كما سيرى القارىء ، على تعريفات كثيرة لأشياء أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهي تذكر دون تصنيف وعلى غير ترتيب ، وقد تكون غامضة أحياناً أو يكون فيها تكرار قليل .

وإن هذه الرسالة ، على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطیع القارىء الحديث المتقف أن يحده فيها من نقص هي ، فيما أعتقد ، أول كتاب تعريفات عند العرب وأول قاموس للمصطلحات عديم وصل إليها ؛ ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذي كتبت

فيه ، وأن المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره في كتب التعريفات والاصطلاحات ، مثل رسالة الحدود لابن سينا ، وكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي ، وكتاب التعريفات للجرجاني وغيرها ، موضوع شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً بعد أن تنوعت الاصطلاحات وتطورت واستقرت .

وأما مصدر هذه التعريفات فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع الى الفلسفة اليونانية وخصوصاً الى أفلاطون وأرسطو . وسيتبين من تعريفات الكندي كيف تُرجمت الاصطلاحات اليونانية ، كما سيتبين أن بعضها ، على اختصاره ، جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب منها للمعنى الفلسفي .

وهذا هو نص الرسالة :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها

العلة الأولى : مُبدِعةٌ فاعلةٌ منمِّمةٌ السَّكَل غير متحركة .

العقل : جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (١) .

الطبيعة : ابتداء حركة وسكونٍ عن حركة ، وهو (٢) أول قوى النفس .

النفس (٣) : تماميةٌ جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة ؛ ويقال : هي استكمالٌ

أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال . هي جوهر عقل متحرك من ذاته
بعدد مؤلف .

الجرم (٤) : ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع (٥) : إظهار الشيء عن ليس (٦) .

(١) راجع التعريفات للسيد الجرجاني ، مادة عقل ، ط . القاهرة ،

١٢٨٣ هـ ص ١٠١ .

(٢) هكذا في الأصل ، وهو جائز لفة .

(٣) راجع التعريفات ، مادة نفس (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض

هذه التعريفات ؛ وآخر التعريف قراءة اجتهادية .

(٤) لا يستعمل الكندي في رسائله إلا هذا اللفظ ، لفظ الجرم ؛ وقد

حل محله لفظ الجسم بعد ذلك في الغالب ؛ ولا نجد تعريفا للجرم عند الجرجاني
ولا حتى عند الخوارزمي ؛ وهذا له دلالة .

(٥) راجع التفصيل عند الجرجاني ، مادة إبداع ، ص ٣ .

(٦) أصل كلمة ليس هو لا أيس ، والآيس هو الوجود ؛ ثم أسقطت الهمزة

من لا أيس وكذلك الألف وجع بين اللام والياء ؛ تقول العرب : اثني

بكذا من حيث أيس وليس ؛ راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي ، ط . القاهرة

١٣٤٢ هـ ص ١٨ .

- الهيولى : قوة موضوعة لحل الصور منفصلة .
- الصورة : الشيء الذى به (١) الشيء هو ما هو .
- العنصر : طينة^٢ (٢) كل طينة .
- الفعل (٣) : تأثير فى موضوع قابل للتأثير ؛ ويقال : هى الحركة التى من (٤) نفس المتحرك .
- المعمل (٥) : فعل بفكر
- الجوهر (٦) : هو القائم بنفسه ، وهو حامل للأعراض تم تغيير ذاتيته ، موصوف لا واصل ؛ ويقال : هو غير قابل للتكون والفساد وللأشياء التى تزيد لكل واحد من الأشياء التى يمثل (٧) الكون والفساد فى خاص جوهره التى إذا عرفت (٨) عرفت أيضا لمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى من غير أن تكون داخلية فى نفس جوهره الخاص .
-
- (١) فى الأصل : الشيء الذى بها ، وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تالر ولتعريف الكندي للصورة فى رسالته « فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام » .
- (٢) يستعمل لفظ الطينة عند أوائل مفكرى الإسلام وعند بعض متأخريهم بدل لفظ الهيولى ؛ والطينة لفظ عربى ؛ والاصطلاح غير موجود عند الجرجاني ؛ (راجع كتاب الذرة ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٤٠) .
- (٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ، ص ١١٢ .
- (٤) يمكن قراءة : هى أو من .
- (٥) ليلاحظ القارئ الفرق الدقيق بين الفعل والمعمل ؛ وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني .
- (٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤ ، وقارن تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم لسخوارزمى ص ١٧ .
- (٧) هكذا فى الأصل ولعلها : مثل .
- (٨) هكذا فى الأصل ، ولو غيرت الضمائر لأمكن قراءة النص على وجه أحسن .

- الاختيار : إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .
- الكيفية : ما احتمل المساواة وغير المساواة .
- الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .
- المضاف : ما ثبت بثبوته آخر .
- الحركة (١) : تبدل حال الذات .
- الزمان (٢) : مدة تعدّها الحركة غير ثابتة الاجزاء .
- المكان (٣) نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء فقي المحيط والمحاط به .
- الإضافة . نسبة شيئين كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .
- الثوم (٤) : هو الفنتاسيا ، قوة نفسانية ومدركة لصور الحسية مع غيبة طينتها ؛ ويقال هو الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .
- الحاس : قوة نفسانية مدركة لصور المحسوس مع غيبة طينته .
- الحس إنشائية (٥) إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .
- القوة الحساسة : هي التي تشعرنا بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ؛ مثالها أن تشعر به في أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن .
-
- (١) تشمل الحركة عند الكندي ما أشمله عند أرسطو ، كما سنرى في رسالة آتية .
- (٢) والتعريف بنصه عند الخوارزمي ص ٨٣ .
- (٣) راجع الخوارزمي ص ٨٣ والجرجاني ص ١٥٤ .
- (٤) الثوم غير موجود عند الجرجاني ؛ أما الثوم فله عنده تعريف آخر ص ١٧٣ ، وهو المأخوذ من ابن سينا ؛ راجع تعريف الفنتاسيا عند الخوارزمي ص ٨٣ ، وتعريف المتصرف عند الجرجاني ص ١٣٢ .
- (٥) الآلية عند الجرجاني ص ٢٥ هي : تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية .

المحسوس : هو المدرك صورته مع طيفته .

الروية : الأمانة بين جواهر النفس .

الرأى هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ؛ ويقال : إنه اعتقاد النفس
أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الروال عنه ؛ ويقال إنه الظن مع ثبات
القضية عند القاضى ؛ والرأى إذن سكون (١) الظن .

المؤلف مركب من أشياء متفقة صفة دالة على المحدود دلالة خاصة ؛
ويقال : هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحد .

الإرادة (٢) : قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة : علة اجتماع الأشياء (٣) .

الإيقاع (٤) : فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاستطقتس : منه يكون الشيء ويرجع إليه منجلاً ، وفيه الكائن بالقوة ؛
وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء فى جملة الجسم .

الواجب : هو الذى بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة .

العلم : وجدان الأشياء بمقتضاها .

الصدق : القول المورجى ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إما إثبات

شيء ليس هو وإما نفي شيء عن شيء هو له .

الكذب : القول المورجى ما ليس هو والسالب ما هو .

(١) هكذا فى الأصل ولعلها يكون . (٢) تجدد التفصيل فى هذا

التعريف عند الجرجاني ص ٩ ، ولكنه يوجد بنصه عند الخوارزمى ص ٨٤ .

(٣) هذا صدى لرأى أنباذوقليس فى أن القوتين الفا علتين فى حركة العناصر
هما الحب والكراهية .

(٤) الإيقاع فى الموسيقى هو تلك النقرات التى تتالى من خفيف وثقيل

مصاحبة للنغم ؛ تارن الخوارزمى ص ١٤٠ — ١٤١ .

الجذر (١) : هو الذى إذا ضوعف مقداره ما فيه من الأحاد طاد المال الذى هو جذره .

الفريضة (٢) : طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به الحياة .

الرم : وقوف شئ لنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل الى واحد منهما .

القوة : ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى (٣) : الذى لم يكن ليس ، وليس يحتاج فى قوامه الى غيره ، ولاذى لا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدايم أبداً .

العلل الطبيعية أربع : ما منه كان الشئ ، أعنى عنصره ، وصورة الشئ التى بها الشئ هو ما هو ، ومبتداً حركة الشئ التى هى علته ، وما من أجله فعمل الفاعل مفعوله (٤) .

الملك : عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى .

المحال (٥) : جمع المتناقضين فى شئ ما فى زمان واحد وجزء واحد وإضافة واحدة .

الدهم : يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

(١) يعرف الخوارزمى (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل ما تضربه فى نفسه ، والمال بأنه : كل ما يجتمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) الكلمة غير واضحة فى الأصل . ويمكن أن تقرأ الفريضة .

(٣) الجرجاني متأثر بهذا التعريف فى تعريفه للأزلى ، وإن كان عنده تفصيل لما عند الكندى .

(٤) هذه هى العلل الأربع عند أرسطو : المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية بحسب الاصطلاح الفلسفى عند الكندى .

(٥) قارن ما عند الجرجاني ص ١٣٨ ، والتطابق عند الخوارزمى (ص ٨٤) أدق

- الوقت (١) : نهاية الزمان المفروض للعمل .
 الكتاب : فعل شيء موضوع يُرسم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها .
 الاجتماع : علة بالطبع للمحبة (٢) .
 الكل : مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء .
 الجمع : خاص للمشتبه الأجزاء .
 الجزء : لما فيه الكل .
 البعض : لما فيه الجميع (٣) ؛ وكل هذا يقال على كل واحد من الفاطيغورياس بما يستحق .
 الماتمة : توالى حسيين ليس بينهما [من] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضا : هو تنأى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
 الصديق : إنسان هو أنت إلا أنه غيرك .
 حيز : أى (٤) موجود واسم على غير معنى .
 الظن : هو القضاء على الشيء من الظاهر ، ويقال ، لا من الحقيقة ،

- (١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين في معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الإسلام ؛ قارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندي في مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبري لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره الخ .
 (٢) هكذا في الأصل ؛ ولكن هذا يناقض ما تقدم في تعريف المحبة ، ولو كان بدل لفظ « علة » لفظ « معلول » لكان المعنى صحيحا .
 (٣) التفرقة بين لفظ الجزء والبعض تفرقة دقيقة ، ولا بد من البحث عن ذلك عند متكلمي المعتزلة المعاصرين لا كـ كـندي ، خصوصا الملاف ، وإن كانوا قد استعملوا الجزء والبعض وكذلك الكل والجميع بمعنى واحد .
 (٤) هذه قراءة اجتهدية .

والنبيين : من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها (١) زوال قضيته .

العزم : ثبات الرأي على الفعل .

اليقين : هو سكون الفهم مع ثبات القضية برهان .

الضرب : هو تضييف أحد المددين بما في الآخر من الآحاد .

القسمة : تفريق أحد المددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره .

الطب : مهنة قاصدة لإشفاء أبدان الناس بالزيادة والنقص وحفظها على الصحة .

الحرارة : علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من جواهر مختلفة .

البرودة : علة جمع الشيء من جواهر مختلفة والتفريق التي (٢) من جوهر واحد .

اليبس : علة سهولة انحصار الشيء بذاته ، وعسر انحصاره بذات غيره .

الوطوبة (٣) : علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته .

الانثناء : تقارب الطرفين إلى قدام وخلف .

الكسر : انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغط (٤) : انضمام أجزاء الهيولى لعتين إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب فإذا عرض لها مارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عصرأ أو لأن يكون كالوماء مملوا فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عصرأ .

(١) هكذا في الأصل ويمكن القراءة على وجه إن غير ما الضمير .

(٢) لعلها قتي .

(٣) قارن مادة يبوسة ووطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ .

(٤) هذه كلمة عسيرة القراءة ، فالحرف الأخير منها غير واضح ويمكن أن تقرأ : الصفر ، وعلى أن هذا لا يتفق تماماً مع كلمة عصر المذكورة مرتين .

الانجذاب : موادة بالانعطاف الى أى ناحية انعطفت ، كالنوب أى جزء كان منه بالانعطاف الى أى ناحية عطفه الجاذب اليها .

الرائحة : خروج هواء محتمن (١) في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة : حدة ها القدماء بعدة حروف : (١) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ؛ لأن فيلسوف هو مركب من فلا وهي محب ، ومن سوطا وهي الحكمة (٢) ؛ (ب) وحدودها أيضا من فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان ؛ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة (٣) ؛ (ج) وحدودها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم موتان : طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال البدن ؛ والثاني إماتة الشهوات ؛ فهذا هو الموت الذي قصدوا اليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل الى الفضيلة ؛ ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شرف باضطرار أنه إذا كان للنفس استعمال (٤) ، أحدها حسي والآخر عقلي ، وكان محي (٥) محي

(١) هذه الكلمة يمكن أن تقرأ هكذا ، ويمكن قراءتها : محتني ؛ وإذا عرفنا أن الناسخ لا يحفل بأبقاء الياء رغم التنوين كان لهذه القراءة وجه أيضا . (٢) لا تكاد توجد عند من شرح معنى لفظ الفلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لحرفي الكلمة اليونانية ؛ فهذا ما يقوله الكندي ، مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية ؛ والخوارزمي (ص ٧٩) مثلا يقول إن الفلسفة مشتقة من كلمة فيلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية هي فيلاسوفيا ، وهي من فيلوس ومعناه محب ومن سوفيا أى الحكمة ، إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية .

(٣) راجع تعريف الحكمة والفلسفة عند الجرجاني (ص ٦٢ - ٦٣ ، ١١٣) ، والجرجاني يصل هذا التعريف بقول النبي عليه السلام : تشبهوا بأحلاق الله .

(٤) يظهر أن كلمة سقطت بعد كلمة استعمال ؛ على أن النص مضطرب ، وإن كان معناه ظاهرا .

(٥) هكذا في الأصل ، ولعل الصواب معما .

الناس لئلا ما يمرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات (١) الحسية ترك
لاستعمال العقل ؛ (٥) وحدوها أيضا من جهة العلة (٢) ، فقالوا : صناعة
الصناعات وحكمة الحكم ؛ (٥) وحدوها أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان
نفسه . وهذا قول شريف النهاية بعبد الغور ، مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت
أجساما ولا أجسام ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان
هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسماً ، فإنه إذا عرف
ذاته عرف الجسم بأعراضه ، والمرض الأول ، والجوهر الذي هو لا جسم ؛
فإن إذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكل ، ولهذا العلة سمي الحكمة الإنسان
العالم الأصغر (٣) . (و) فأما ما يتحدث به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم
الأشياء الأبدية الكلية إتيانها وماهيتها وعلتها بقدر طاقة الإنسان (٤) .

السؤال عن السارى عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا
العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ هو كالتفكير في البدن ، لا يقوم شيء من
تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير
النفس ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه ؛ وهكذا العالم

(١) هكذا في الأصل ، والظاهر أنها اللذات .

(٢) هكذا في الأصل .

(٣) هذا تفسير فلسفي حقيقي لعبارة « اعرف نفسك » المشهورة ، وهو
غير ما يعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم السرية وأصحاب التأويل .

(٤) فمئذنا إذن بقلم الكندي سنة تعريفات للفلسفة ؛ وهي تكاد تشمل
كل ما قيل في تعريفها ، ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها
الخاص ذكرنا صريحاً ، أعني الفلسفة الأولى التي هي العلم بالموجود بما هو موجود ،
أي من حيث هو ، وتعريف الرواقين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور
الإلهية والإنسانية . ويمجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (انظر رسالة
ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٩٣٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث

المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه (١) .

الخلاف : معطى الأشياء غيرية أو غيراً .

الغيرية : فيما يمرض فيما انفصل بالعقل الجوهرى ، مثلاً إن الساطق غير لا مطلق والإنسان غير الفرس .

الغيرية : هى المعارضة فيما انفصل بمرض ، إما بذات واحدة وإما فى ذاتين ؛ أما فى ذات واحدة فكالذى كان حاراً فصار بارداً ، فإنه عرضت له غيرية تنفائراً أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدل ؛ وأما الشيء العارض فى شيئين

موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغم من الموت ، ط . ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢) على أن الأربعة التعاريف الأولى التى يذكرها الكندي توضح مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تكتب لتفاسير والشروح الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بمصر الميلاد (راجع مقدمة كتاب ... Ueberweg, Grundriss) . أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثانى والثالث فشهوران عن أفلاطون ؛ وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً محاوراته .

Protagoras, 335 d. Politeia, 480 a, 484b. و Phaidr. 278d.

(١) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه - بحسب ما فى الأخبار - ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً الى مسألة الروح والجسد ؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار اليه ابن المرتضى فى المنية والامل باختصار ومع تعديل (راجع الفصل الخامس بالجهمية من كتاب مذهب القدر عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ - ١٣٠) . ومن الغريب أن شيئاً كهذا ينسب للإمام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و - ١٠٠ و .

فكلما الحار والماء البارد ، فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرّضت لهما الغيرة ، ما إن (١) أحدهما بارد والآخر حار .
الشك (٢) : هو الوقوف على حدّ الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .
الخطاير : علته السامع .

الإرادة : علته الخطاير .

الاستعمال : علته الإرادة ؛ وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخرى ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه الملل [التي] هي فعل الباري ؛ ولذلك نقول إن الباري عز وجل مستير جميع مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض .

إرادة المخلوق : هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائجة أمالت إلى ذلك .

المحبة : مطلوب النفس ومتحممة القوة التي هي اجتماع الأشياء ؛ ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .
العشق : إفراط المحبة .

الشهوة : هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها .

السببه (٣) : هي مشتقة من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هي الشوق على طريق الانفعال إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقّص ما زاد فيه ؛ يريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالنسبة والتخيير .

المعرفة : رأى غير زائن .

(١) هكذا في الأصل ، ولعل الصواب : فإن .

(٢) قارن مادة شك عند الجرجاني ص ٨٧ . (٣) كلمة لم أستطع قراءتها

برغم وضوح خطها ، وربما كانت : الشهية أو الشهوية .

الاتصال : هو اتحاد النهايات .

الاتصال : تباين المتصل .

الملازمة : إمساك نهايات الجسمين جسمًا بينهما .

الغضب (١) : غايان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد : غضب يبق في النفس على وجه الدهر .

الذحل : هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الذحل في اللغة اليونانية مشتق من الكون والرصد .

الضحك : اعتدال دم القلب في الصفاء وانبساط النفس حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعي .

الرضا : اسم مشترك يقال على مضاده السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو قناعة النفس لما كانت غير قنعة به ، لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية : هي الخلق الإنساني الممسود ، وهي تنقسم قسمين أولين : أحدهما في النفس ، والآخر مما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس ؛ أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة ، والآخر العفة ؛ وأما الذي يحيط بذى النفس بالآثار (٢) الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بذى النفس (٣) .

وأما الحكمة . فهي فضيلة القوة [الطقية] ، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

(١) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٢) لعلها : فالآثار .

(٣) هكذا الجملة ، وربما يكون سقط منها شيء . أو لعله يحسن أن تقرأ : فالعدل بدلًا من والعدل .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية (١) ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة : فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد النجام والثمار امتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك (٢) . وكل واحدة من هذه الثلاث سور الفضائل .

الفضائل لها طرفان أحدهما من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المفاصلة تبايُناً ، أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال وذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما] الخلق الخامس (٣) : في النطقية [المغائر] للاعتدال فهي الجريزة والحيل والمواربة والخادعة وما كان كذلك ؛ فأما الاعتدال من جهة الفلسفة ، أعنى اعتدال الطبيعة ، للنجدة (٤) . وخروج القوة الغلبية عن الاعتدال وهي وذيلة الاعتدال ؛ وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير وهو الحبن ؛ وأما غير الاعتدال

(١) نلاحظ أنه يستعمل كلمة النجدة بدلاً من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة القوة الغضبية ، وهي المشهورة بعد عصره . (٢) هكذا النص ، ومعناه واضح رغم العبارة القاصرة .

(٣) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة وهو رذيلاتها ، أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريزة (راجع مثلاً تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ، ط . القاهرة ١٣٩٨ ص ١٦ . وكتاب تهذيب الأخلاق لابن زكريا يحيى بن عدى) .

والجريزة هي الخداع والخبث ، كما في محيط المحيط ، وهي لفظ فارسي معرب .

(٤) هكذا في الأصل ولعلها للنجدة ، مع اسقاط الواو التي بعدها ، والسياق غير محكم ، ولكن المعنى واضح ، وهو أن لسكل فضيلة طرفين ، هما وذيلتان .

في العفة فهي رذيلة أيضا مضادة للعفة ، وهي تنقسم قسمين أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ويمثلها الحرص : أحدها الحرص على المأكّل والمشارب ، وهو الشُّرْه والنهم وما مهي كذلك ؛ ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشُّبُق المنتج العهر ؛ ومنها الحرص على القُنية ، وهو الرغبة الدميعة الداعية الى الحسد والمنافسة وما كان كذلك ؛ و [أما] الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه . ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعا الاعتدال المشتق من العدل ، وكذلك الفصيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكلية عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعنى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها في غيرها وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها ؛ فاذن الفصيلة الحقيقية الانسانية [هي] العدل في أخلاق النفس والخارجة عن أخلاق النفس الى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تُسمى الفلاسفة 'الهيولى' طبيعة' ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق الى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .
 حدث علم النجوم . هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه ذلك وعلى الزمان الآتي المحدد .

المعمل : هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة العامل .

الإنسانية : هي الحياة والنطق والموت .

الملائكة (١) : الحياة والنطق .

البيمية : هي الحياة والموت .

تمت الرسالة بمحمد الله ومنه

محمد عبد الرهمن أبو ربرة

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الاول

(١) لعلها الملائكية ، قياسا على استعمال المصدر فيما قبلها وما بعدها .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

غزوة بدر الكبرى

لمحاضرة صاحب القضية الأستاذ الأكبر
الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ .

في شهر رمضان أنزل القرآن الكريم « هُدًى للناس وبينات من الهدى والفرقان » (١) ، وو شهر رمضان وقعت غزوة بدر ، وغزوة بدر فرقان أيضاً .
وفي السنة الثانية من الهجرة فرض صوم رمضان ، في شعبان ؛ وفي هذه السنة وقعت غزوة بدر الكبرى يوم الجمعة صبيحة السابع عشر من رمضان .
وبدر : ماء مشهور بين مكة والمدينة .

ويوم بدر هو يوم الفرقان الذي أمدّ الله فيه نبيّه والمسلمين بالملائكة . وهو يوم الفرقان الذي أعز الله فيه الاسلام وأهله ، ودمغ فيه الشرك وأذله ؛ هذا مع قلة عدد المسلمين ، وكثرة العدو ، وما كانوا فيه من سوانح الحديد والعُدة الكاملة ، والخيول المسوّمة ؛ فأعز الله رسوله ، وأظهر وحيه وتزليه ، وببيض وجه النبي صلى الله عليه وسلم ، وأخزى الشيطان ؛ ولهذا قال تعالى ممتناً على عباده : « ولقد نصركم الله ببدر وأتم أذله ، فاتقوا الله لعلكم تفكرون » (٢) .
أي قليل عددهم ؛ فقد كانت هذه أعظم غزوات الاسلام ، إذ فيها كان ظهوره ، ولعد وقوعها أشرق في الآفاق نوره ، ومن حين وقوعها أذل الله الكفار ، وأعز من حضرها من المسلمين ، فهم عند الله من الأبرار .

سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي سفيان بن حرب مقبلاً من الشام في غير لقريش عظيمة فيها أموال لقريش يتجارتهم من تجارتهم ، وفيها ثلاثون

رحلا من قريش أو أرمون أو سبعمون ، وكانت العير زهاء ألف بعير ، وفي أحاطها من التمر والشعير والبر والزييب وغير ذلك ، وهي العير التي كان فيها أبو سفيان مع جمع من قريش خرجوا من مكة الى الشام ، وكان صلى الله عليه وسلم خرج إليها وسار يقصدها فلم يدركها ، فرجع الى المدينة ونحى قفولها من الشام ، فلما سمع بأبي سفيان مقبلا في عيره من الشام ، نذب المسلمين اليهم وقال : هذه عير قريش فيها أموالهم ، فاخرجوا إليها لعل الله ينفلكوها ؛ نفث بعضهم وثقل بعضهم ، وذلك أنهم لم يظنوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي حربا . قال الواقدي : وأسرع من أسرع حتى إن الرجل ليسام أباه في الخروج ، فكان ممن سام سعد بن خيصة وأبوه في الخروج الى بدر ، فقال سعد لأبيه : إنه لو كان غير الجمة آثرتك به ، إني لأرجو الشهادة في وجهي هذا . قال الأب : آثرتي ، وقرّ مع نسائك . فأبى سعد ، فقال الوالد : إنه لا بد لأحدنا من أن يقيم فاستمهما ، فخرج سهم سعد ، فقتل بيدر . وأبطأ عن النبي صلى الله عليه وسلم بشر كثير من أصحابه ، كرهوا خروجه ، وكان فيه كلام كثير واختلاف . وكان من تخلف لم يعلم ، لأنهم ما خرجوا على قتال ، إنما خرجوا للبعير ، وتخلف قوم أهل نيات وبصائر لو ظنوا أنه يكون قتال ما تخلفوا .

وكان أبو سفيان حين دنا من الحجاز يتجسس الاخبار ويسأل من لقي من الركبان حتى أصاب خبرا من بعض الركبان ، أن محمدا قد استنفر أصحابه لك ولعيرك ، فحذر عند ذلك ، واستأجر ضمضم بن عمرو الغفاري ، فبعثه الى مكة وأمره أن يأتي قريشاً فيستنفرهم الى أموالهم ويخبرهم أن محمدا قد عرض لها في أصحابه .

وقد رأت مائكة بنت عبد المطلب ، قبل قدوم ضمضم مكة بثلاث ليال ، رؤيا أفزعها ، فبعثت الى أخيها العباس بن عبد المطلب فقالت : يا أخي والله لقد رأيت الليلة رؤيا أفظعتني ، وتخوفت أن يدخل على قومك منها شر ومصيبة ، فآتكم عنى ما أحدثك به ؛ فقال لها : وما رأيت ؟ قالت : رأيت راكبا أقبل على بعيره ، حتى وقف بالأبطح ، ثم صرخ بأعلى صوته : ألا اتقروا

يَأْخُذُ^(١) لِمَصَارِعِكُمْ فِي ثَلَاثِ أَفَارِى لِلنَّاسِ اجْتَمَعُوا إِلَيْهِ ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالنَّاسُ يَتَّبِعُونَهُ ، فَبَيْنَمَا هُمْ حَوْلَهُ مَمْتَلِكٌ بِهِ بِعِيرُهُ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ ، ثُمَّ صَرَخَ بِمَنْثَلِهَا : أَلَا اتَّقُوا يَأْخُذُ لِمَصَارِعِكُمْ فِي ثَلَاثِ أَفَارِى مَمْتَلِكٌ بِهِ بِعِيرُهُ عَلَى رَأْسِ أَبِي قُبَيْسٍ ، فَصَرَخَ بِمَنْثَلِهَا ، ثُمَّ أَخَذَ صَخْرَةً فَأَرْسَلَهَا ، فَأَقْبَلَتْ تَهْوِي ، حَتَّى إِذَا كَانَتْ تَأْسُفُ الْجَبَلَ أَرْفَعَتْ ، فَبَاقِيَ بَيْتٌ مِنْ بَيْوتِ مَكَّةَ ، وَلَا دَارَ إِلَّا دَخَلَتْهَا مِنْهُ فَلَقَتْ . قَالَ الْعَبَّاسُ : وَاللَّهِ إِنْ هَذِهِ لَرُؤْيَا ! وَأَنْتَ فَاكْتَسَبَهَا ، وَلَا تَذْكُرُ بِهَا لِأَحَدٍ . ثُمَّ خَرَجَ الْعَبَّاسُ فَلَقِيَ الْوَلِيدَ بْنَ عَتَبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ ، وَكَانَ صَدِيقًا لَهُ ، فَذَكَرَهَا لَهُ وَاسْتَكْتَمَهَا بِهَا ، فَذَكَرَهَا الْوَلِيدُ لِأَبِيهِ عَتَبَةَ ، فَغَشَا الْحَدِيثَ بِمَكَّةَ حَتَّى تَحْدُثَ بِهِ قَرِيشٌ فِي أُنْدِيتِهَا .

وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة في ليال مضت من شهر رمضان وضرب عسكره بيئر أبي عنبسة ، وهي على ميل من المدينة ، فعرض أصحابه وردة من استصغر .

وروى الواقدي عن عامر بن سعد عن أبيه قال : رأيت أخى عمير بن أبي وقاص قبل أن يمرضنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوارى ، فقلت : مالك يا أخى ؟ قال : إني أخاف أن يرانى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستصغرنى فيردنى وأنا أحب الخروج ، لعل الله يرزقنى الشهادة ! قال : فعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستصغره ، فقال : ارجع ، فكفى عمير ، فأجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فكان سعد يقول : كنت أعقده هائل سيفه من صغره ، فقتل في بدر وهو ابن ست عشرة سنة .

وكانت إبل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يومئذ سبعين بعيراً ، فكأوا يتعاقبون الثلاثة والأربعة والاثنان على بعير ، وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم زميلان ، فكان إذا كانت عتبة^(٢) النبي صلى الله عليه وسلم قال : اركب حتى عشى هناك ، فيقول : ما أفتا بأقوى منى على المشى ، وما أنا بأغنى من الأجبر منك . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في

(١) بالتصريح : بفتح لام الاستئذنة لوقوع المنادى موقع الاسم المضمر وضم اللعين والذال جمع غنمو . (٢) في القاموس : العتبة بالضم : النوبة والبدل

طريقه إلى بدر مع أصحابه : « اللهم إنهم حفاة فاحملهم ، وعراة فاكسهم ، وجياع فاشبهم ، وعالة فأغنهم من فضلك ! » فما رجع أحد منهم يريد أن يركب إلا وجد ظهرا : للرجل البعير والبميران ، واكتسى من كان ماريًا ، وأصابوا طعاما من أزوادهم ، وأصابوا فداء الأسرى ، فأغنى به كل مائل .

ثم أقبل أبو سفيان حتى تقدم البعير حذرا ، حتى ورد الماء ، فقال لمجدي ابن عمرو : هل أحسست أحد ؟ قال : ما رأيت أحدا أنكره ، إلا أنى قد رأيت واكبين قد أتانا إلى هذا النبل ، ثم استقيا في شئ لهما ، ثم انطلقا . فأتى أبو سفيان مثناهما ، فأخذ من أبار بعيريهما ، ففقه ثم قمه ، فأذا فيه النوى ، فقال : هذه والله علائف يثرب ! فرجع إلى أصحابه سريعا ، فضرب وجهه بعيره عن الطريق فساحل (١) بها ، وترك بدرا يبسار ، وانطلق حتى أسرع .

وأقبلت قريش ، فلما زلوا الجحفة رأى جهم بن الصلت بن مخزومة بن المطلب بن عبد مناف رؤيا فقال : إني رأيت فجأ يرى النائم ، وإني لبين النائم واليقظان ، إذ نظرت إلى رجل قد أقبل على فرس حتى وقف ، ومعه بعير له ، ثم قال : قتل عتبة بن ربيعة ، وشيبة بن ربيعة ، وأبو الحكم بن هشام ، وأممية ابن خلف ، وفلان وفلان ، فعددت رجالا ممن قتل يوم بدر ، من أشراف قريش ، ثم رأيت ضرب في لبنة (٢) بعيره ، ثم أرسله في العسكر ، فابقى خباء من أخبية العسكر إلا أصابه نضج من دمه . قال : فبلغت أبا جهل فقال : وهذا أيضا نبي آخر من بني المطلب ! سيعلم غدا من المقتول إن نحن التقينا .

وكان بين طالب بن أبي طالب - وكان في القوم - وبين بعض قريش محاورة ، فقالوا : والله لقد عرفنا بابني هاشم ، وإن خرجتم معنا ، إن هو أكرم لمع محمد ! فرجع طالب إلى مكة مع من رجع ، ومضت قريش حتى زلوا بالهدوء القصوى من الوادي . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يبادرهم إلى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر ، فقتل به ، وذكروا أن الحباب بن المنذر قال : يا رسول الله ! رأيت هذا المتزا ، أمتزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ،

(١) ساحل بها : أي أخذ به جهة الساحل

(٢) لبنة : الهزيمة التي فوق الصدر وفيها تنمر الابل

ولا تتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة ! فقال : يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل ، فاهض بالناس ، حتى تأتي أدنى ماء من القوم ، فننزله ثم نلصق وراءه من القلنس ، ثم نبى عليه حوصا فمسلوه ماء ، فنشرب ولا يشربون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد أشرت بالرأى .

ثم إن سعد بن معاذ قال : يا نبي الله ، ألا ننتي لك عريشا تكون فيه ، ونعد عندك ركائبك ، ثم نلقى عدونا ، فإن أعزنا الله وأظهرنا على عدونا ، كان ذلك ما أجبنا ، وإن كانت الأخرى جلست على ركائبك فلحققت بمن وراءنا ، فقد تخلف عنك أقوام ، يا نبي الله ، ما نخرج بأشد لك حبا منهم ، ولو ظنوا أنك تنقي حربا ما تخلفوا عنك ، يمنعك الله بهم ، يناصحونك ويجاهدون معك . فأثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرا ، ودعا له بخير ، وبني لبني صلى الله عليه وسلم عريش ، فكان فيه ؛ ثم عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفوف ، ورجع إلى العريش ، فدخله ، ومعه فيه أبو بكر الصديق ليس معه فيه غيره .

وجاء في كتاب الجهاد من صحيح مسلم : قال عمر بن الخطاب : لما كان يوم بدر نظر رسول الله إلى المشركين وهم ألف ، وأصحابه ثلثمائة وتسعة عشر رجلا ، فاستقبل نبي الله صلى الله عليه وسلم القبلة ثم مدي يديه فجعل يهتف بربه : اللهم أنجز لي ما وعدتني ! اللهم آت ما وعدتني ! اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا أقبل في الأرض ! فما زال يهتف بربه ماذا يديه مستقبل القبلة حتى سقط رداؤه عن منكبيه ؛ فأتاه أبو بكر فأخذه رداؤه فالتفاه على منكبيه ثم ألزمه من ورائه وقال : يا نبي الله ! كمالك مناشدتك ربك ، فإنه سينجز لك ما وعدك ؛ فأنزل الله تعالى : « إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني معدكم بألف من الملائكة مردفين . وما جعله الله إلا بشري ولنطمئن به قلوبكم ؛ وما النصر إلا من عند الله ، إن الله عزيز حكيم » (١) فأمدّه الله بالملائكة . وقد خفق رسول الله صلى الله عليه وسلم خفقة وهو في العريش ثم انقبه مبتسما فقال : أبشروا يا أيها بكم ، أناك نصر الله ! هذا جبريل آخذ بعنان فرسه يقوده ، على ثناياه النعم (يريد الغبار) .

ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يثب في الدرع ويقول :
 سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيَبُولُونَ الدُّرُورُ ؛ فخرضهم وقال : والذي نفس محمد بيده لا يقاتلهم
 اليوم رجل فيُقتل صابرا محتسبا ، مقبلا غير مدبر ، إلا أدخله الله الجنة ! فقال
 حمير بن الحمام ، أخو بني سرحمة ، وفي يده فرات يأكلهن : حج حج ! ألبا بيني
 وبين أن أدخل الجنة إلا أن يقتلني هؤلاء ؟ ثم قذف التمرات من يده وأخذ
 سيفه ، فقاتل القوم حتى قتل ، وهو يقول :

ركضا إلى الله بغير زاد إلا التقى وعمل المعاد
 والصبر في الله على الجهاد إن التقى من أعظم السداد

وقال النبي يومئذ لأصحابه : إني قد عرفت أن رجلا من بني هاشم وغيرهم
 قد أخرجوا كرها ، ولا حاجة لهم بقتالنا ، فن لقي منكم أحدا من بني هاشم فلا
 يقتله ، ومن لقي العباس بن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا
 يقتله ، فإنه إنما أخرج مستكرها . قال أبو حذيفة : أنقزل آباءنا وأبناءنا
 وإخوتنا وعشيرتنا ، وترك العباس ! والله لئن لقيناه لأخذه السيف ! فبلغت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لعمر بن الخطاب : يا أبا حفص - قال عمر :
 والله إنه لأول يوم كنانى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي حفص -
 أضرِب وجه عم رسول الله بالسيف ؟ فقال عمر : يا رسول الله دعني فلا أضرب
 عنقه بالسيف ، فوالله لقد نافق ! فكان أبو حذيفة يقول : ما أنا بأمن من تلك
 الكلمة التي قلت يومئذ ، ولا أزال منها خائفا ، إلا أن تكفرها عني الشهادة .
 فقتل يوم القيامة شهيدا .

وقاتلت الملائكة يوم بدر ؛ قال ابن عباس : ولم تقاتل في يوم سواه ،
 وكانوا يكونون فيما سواه من الأيام عددا ومددا لا يضررون . وقيل لم تقاتل
 الملائكة في يوم بدر ولا غيره ، وإنما كانوا يكثرُونَ السواد ويثبتون
 المؤمنين ، وإلا فلنك واحد يكتفى في إهلاك أهل الدنيا ، وإن جبريل أهلك
 بريشة واحدة من جناحه مدائن قوم لوط ، وأهلك عمود وقوم صالح بصيحة
 واحدة .

وكان المشركون يسمعون صهيل خيلهم ولا يرونها... وعن أبي أمامة قال : قال لي أبي : لقد رأيْتُنا يوم بدر وإن أحدنا ليشير بسيفه الى المشرك فيقع رأسه عن جسده قبل أن يصل إليه السيف .
وقال عكرمة : كان يومئذ يسدُّ رأس الرجل ولا يدري من ضربه ، وتندري يد الرجل ولا يدري من ضربه .

وروي أن رجلا من الأنصار اتَّبع كافرا ليقتله ، فقبل أن يصل إليه سمع صوتا يقول : أقدم حيزوم ! فرأى الكافر الذي قدماه وقع صريحا وقد شق وجرح وجهه وانكسر أنفه ؛ فجاء الأنصاري الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فأخبره بما رآه ، فقال عليه السلام : صدقت ! ذلك من مدد السماء .

وأمر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بالقتل من صناديد قريش أن يطرحوا في القليب ، فطرحوا فيه . ويقال لما ألقوهم في القليب ، وقف عليهم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا أهل القليب ! أنتم عشيرة النبي كنتم تنبيكم ! كذبتوني وصدقتني الناس ، وأخرجتموني وآواني الناس ، وقتلتوني ونصرني الناس . يا أهل القليب ! هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا ؟ فإني قد وجدت ما وعدني ربي حقا ! قال له أصحابه : يا رسول الله ! أتكلّم قوما موتى ؟ فقال لهم : لقد علموا أن ما وعدهم ربهم حق . وسمع عمر رضي الله عنه ، قول النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله ! كيف يسمعون وأنى يجيبوا ؟ فقال النبي : والذي نفسي بيده ما أنتم بأجمع لما أقول منهم !

ولما أمر رسول الله بهم أن يلتقوا في القليب أخذ عتبة بن ربيعة ، فسُحب الى القليب ، فنظر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في وجه أبي حذيفة ابن عتبة ، فإذا هو كتيب قد تغير ، فقال : يا أبا حذيفة ! لعلك قد دخلك من شأن أهلك شيء . قال : لا والله يا رسول الله ، ما شككت في أبي ولا في مصرعه ، ولكن كنت أعرف من أبي رأيا وحلما وفضلا ، فكنت أرجو أن يهديه ذلك للإسلام ، فلما رأيت ما أصابه ، وذكرت ما مات عليه

من الكفر ، بعد الذي كنت أرجو له ، أحزنى ذلك » . فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير ، وقال له خيرا .

ولما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدر في آخر رمضان وأول يوم من شوال ، بعث زيد بن حارثة بشيرا فوصل المدينة ضحى ، وقد نفضوا أيديهم من تراب رقية ، قال أسامة بن زيد : « فأتانا الخبر حين سويتنا التراب على رقية بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان رسول الله خلفني عليها مع زوجها عثمان » . ثم أقبل رسول الله قاطلا إلى المدينة ومعه الأسارى من المشركين وهم أربعة وأربعون ؛ وكان في الأسارى العباس بن عبد المطلب ، فسير النبي صلى الله عليه وسلم ليلة ، فقال له بعض أصحابه : ما يدبرك يا نبي الله ؟ فقال : أنين العباس ، فقام رجل من القوم فأرخى من وثاقه ، فقال رسول الله - ما بالي ، ما أسمع أنين العباس ؟ فقال رجل من القوم : إني أرخيت من وثاقه شيئا ، قال : « فافعل ذلك بالأسارى كلهم » . وكان في الأسارى أيضا أبو العاص بن الربيع تَخَسَّنُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزوج ابنته زينب ، وكان صلى الله عليه وسلم يثني عليه في صهره خيرا ، وكان من رجال مكة المعدودين مالا وأمانة وتجارة ، وهو ابن أخت خديجة ، وخديجة سألت رسول الله قبل أن ينزل عليه الوحي أن يزوجه ، وكان لا يخالفها ، فزوجه ، وكانت تعده منزلة ولدها ، فلما أكرم الله رسوله بنبوته آمنت به خديجة وبشأنه ، وثبت أبو العاص على شركه .

وكان الاسلام قد فرق بين زينب وبين أبي العاص ، إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يقدر أن يفرق بينهما ، فأقامت زينب مع زوجها ، هي على إسلامها ، وهو على شركه ؛ فلما سارت قريش إلى بدر ، سار معهم أبو العاص فأصيب في الأسارى ، فلما بعث أهل مكة في فداء أسراهم ، بعثت زينب في فداء أبي العاص بمال ، وبعثت به بقلادة لها ، كانت خديجة أدخلتها بها على أبي العاص حين بى بها ، فلما رآها رسول الله رقت لها رقة شديدة ، وقال : إن رأيتم أن تطلقوها أسيرها وتردوا عليها مالها ، فافعلوا . قالوا : نعم يا رسول الله ! فاطلقوه وردوا عليها الذي لها .

ولما تقرر أمر الأسارى على الفداء بعد أن شاور النبي عليه السلام أصحابه ، وكان بعض أولئك الأسارى فقراء لا يحصل منهم شيء ، من عليهم وأطلقهم وأخذ عليهم المهد أن لا يعودوا إلى حرب المسلمين ، وكان بعض من فقراهم يعملون الخط والكتابة ، فقرر عليهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من غلمان الانصار الخط ، فإذا حدقوا فهو فداؤه . ووضع على الأغنياء منهم الفداء بقدر قدرتهم وغنائمهم ؛ ولا يكون فداء أحد منهم أقل من ألف درهم ولا أكثر من أربعة آلاف درهم .

واستشهد من المسلمين يوم بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة عشر رجلاً ، وأما قتلى المشركين فيقول ابن هشام : هم سبعون ، والأسرى كذلك سبعون .



يا صاحب الجلالة :

هذه قصة الغزوة الكبرى ، غزوة بدر ، في بساطتها وبخبرتها ، تتجلى فيها مثل من السياسة النبوية الحكيمة ، ونماذج من الأخلاق الإسلامية الكريمة ؛ ويتجلى فيها الإيمان يستنزل إلى الأرض ملائكة السماء ، ولا يعرف في سبيل الله إلا إحدى الحسينين : الشهادة ، أو النصر .

سأل الله جل جلاله أن يجعل لك في رسول الله أسوة حسنة ، وأن يمدك في جهادك بما أمد به ، يوم بدر ، محمد بن عبد الله ، عليه أفضل الصلاة والتسليم .

القصاص

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت
عضو جماعة كبار العلماء

ما فتى* الناس منذ تكونوا جماعات ، وظهر فيها بينهم تعارض الرغبات والشهوات ، وتمكنت بها في النفوس بواعث التمدي ، يرون أن جريمة القتل من أكبر الجرائم ؛ ذلك أنها سلب الحياة المعنى عليه بغير حق ، وتنتيم لأطفاله ، وتزمل لنسائه ، وحرمان منه لأهله وذويه ؛ وأنها تحذر لشعور الجماعة البشرية الذي فطرت عليه ، من اعتقاد أن الحياة حق لكل حي يتمتع به ولا يجوز انتزاعه منه ؛ وأنها زعزعة لما ترجوه هذه الجماعة من هدوء الحياة واستقرارها ؛ وأنها فوق ذلك هدم لمادة شاءها الله ، تتكون منها ومن أمثالها المادة الكبرى لهذا الكون .

لهذا لا نكاد نعتز في التاريخ على جماعة هانت عليها النفوس ، وغضت أبصارها عن آثار هذه الجريمة السيئة ، فلم تنصب لها ، ولم تكترث بشأنها .
جريمة القتل في أول جماعة بشرية :

وهذا هو القرآن الكريم يحدثنا عن أول اعتداء وقع من الإنسان على أخيه الإنسان بالقتل ، ويصور لنا كيف كان القاتل والمقتول كلاهما يعد القتل جريمة آثمة ، تستوجب غضب الله ، والدخول مع الظالمين في الجحيم ، وأن القاتل لعموره بهذا كان يمالج في نفسه الإقدام على جريمته ، علاج الكاره المتحرج ، حتى « طوعت » له نفسه قتل أخيه فقتله ، فأصبح من الخاسرين .
قص الله علينا هذه الجريمة الأولى ، وربط بها أول تشريع جنائي فيها نعلم ، فقال عز وجل : « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فسادا في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا » . (١)

وقد جاء في صحيح البخاري ومسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه قال :
« ليس من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول
من سن القتل » .

جريمة القتل في التوراة والانجيل :

وقد تناولت التوراة جملة من صور القتل ، وبينت ما يستحق القصاص
وما لا يستحق ، ومما جاء فيها أن القتل أكبر الذنوب ، وأفظع الجرائم عند الله ،
وأن القاتل لا تصح الرأفة به ولا الشفقة عليه . وقد تضمنت أسفار الخروج
والتثنية والاشتراخ كثيرا من نصوص تعيد أن القتل عقوبة للقتل .

أما الانجيل فيذكر كثير من الناس أن قتل القاتل لم يكن من شرائع الله ،
ويستندون الى نص إنجيل متى الذي يقول : « سمعتم أنه قيل : عين بعين وسن
بسنة ، وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر فالشر ، بل من طمك على خدك
الأيمن فحول له خدك الآخر أيضا ، ومن رأى أن يخاصمك ، ويأخذ ثوبك ،
فأترك له الرداء أيضا ، ومن سحرك ميلا واحدا ، فأذهب معه اثنين » .

وللناظر أن يرى أن هذا النص ليس فيه نفى للقصاص ، وأن قوله « لا تقاوموا
الشر ... » بحري مجرى العفو والتسامح الواردين في كثير من آيات القرآن
الكريم ، مثل قوله تعالى « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة » ادفع بالتي هي
أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم (١) ، ولا يتنافى مع استمرار
حكم القصاص الذي جاء به التوراة ، ولا سيما إذا انضم الى ذلك قول عيسى :
« ما جئت لأنقض الميثاق » وقوله تعالى فيما حكاه القرآن عنه « ومصدقا
لما بين يدي من التوراة » (٢)

جريمة القتل في نظر الشرائع الوضعية :

كذلك كان القتل عند الأمم القديمة عقوبة لجريمة القتل ، غير أنه كان لنظام
الطبقات المعروف عند الرومان أثر في تطبيق العقوبة ، فإذا كانت الجاني من
الأشراف « أرباب الوظائف الحكومية » رفع عنه القتل واكتفى بنفيه ؛

وإذا كان من أواسط الناس كانت عقوبته قطع الرقبة ؛ وإذا كان من الطبقة الدنيا كانت عقوبته الصلب ، ثم تُغيّر بإلقائه في حظيرة حيوان مفترس ، ثم غير هذا بالشنق .

وعلى الجلة فقد صرّت بالجرائم في الشعب الروماني ، كما في سائر الشعوب ، كما يقول الدكتور على يدوى بك ، أربعة أدوار ، كان آخرها تدخل الحكومة تدخلا مباشراً في المعاقبة على الجرائم ، باعتبار أن المصلحة العامة التي عليها تقتضى ذلك ، ولم يكن هذا التدخل قاصراً على الجرائم الخاصة بالحكومة ، كالتجيانة العظمى والثورة ، بل كان شاملاً للجرائم الواقعة على الأفراد ، كالقتل والسرقة .

وبذلك جعلت الجرائم الخاصة بجرائم عامة ، ووقعت الحكومة عليها عقاباً جسمانياً ، وألفت الدية كما ألفت الثأر ؛ وهذا هو ما وصلت إليه الأمم الحديثة . وعقنضى هذا الوصح الذي صارت إليه الجرائم الواقعة على الأفراد في الأمم الحديثة ، جعل العقاب عليها من خصائص الحكومة أيضاً ، ومنعت الدساتير رئيس الدولة حق العفو ، وحق تخفيض العقوبة .

وعلموا ذلك بأن حق العفو وسيلة ضرورية لفحان نظام الحكم السليم من جهة أنه علاج للأخطاء القضائية التي تقع فيها المحاكم ، وعلاج لتخفيف من صرامة القانون ، إذا كانت نصوصه لا تسمح باستعمال الرأفة ، ولا بوقف التنفيذ .

جريمة القتل عند العرب :

كذلك كان للعرب قبل الإسلام عادات ونظم يرجعون إليها في كثير من شئونهم الاجتماعية ، وكان من بينها قتل القاتل ، وكانوا يقولون في ذلك : «القتل أنفي للقتل» ولكنهم يحكم العصية القبلية ، والحيثة الجاهلية ، وجنونهم يأخذ الثأر ، كانوا يسرفون في تطبيق ذلك المبدأ ، ولا يتوخون فيه معنى العدل الذي يوجب الوقوف عند حد القصاص الصحيح «النفس بالنفس» . وكانوا كثيراً ما يطلبون في سبيل ذلك غير القاتل بالقاتل ، والعدد بالواحد ، والرجل بالمرأة ، والحر بالعبد ، بل كانوا كثيراً ما يأخذون الإنسان بالبهيمة .

وكأولاً يفعلون ذلك أيضاً في « الجراحات » والديات ، فيجعلون دياتهم وجراحاتهم ضعف ديات المصوم وجراحاتهم ، وربما زادوا على ذلك وأعتنوا فطلبوا غير المعقول إسرافاً في الظلم ، وفي تلبية العصبية الغاشمة . ومن ذلك ما روى في أسباب نزول آية القصاص : أن واحداً قتل آخر من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا له : ماذا تريد ؟ قال : إحدى ثلاث ، قالوا : وما هي ؟ قال : إما أن تحيوا ولدي ، أو تملأوا بيتي من نجوم السماء ، أو تدفعوا إليّ حقة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لا أرى أني أحدث عرضاً !

وكثيراً ما دفعهم هذا المسف إلى الحروب ، فاندلعت ألسنتها فيما بينهم ، فيشتد أوارها ، ويطول أمدھا ، حتى تنتهي بقاء القبائل .

الوضع العام لجريمة القتل في الشرائع المتقدمة :

من هذا المرض الوجيه الذي يتنا به نظرة الشرائع الأخرى إلى جريمة القتل ، نرى أن معظمها يتخذ القتل عقوبة للقتل ، غير أنها على وجه عام تميل في شأن تنفيذها ، إما إلى جانب الإحباط أو إلى جانب التفريط تبعاً لمقتضيات الأحوال إذ ذاك .

فالتوراة : تنبج في تشريعها إلى جانب المجنى عليه ، فتفرض لوليّه قتل الجاني ، ولا تقبل هوادة فيه ، وفي هذا مبالغة في الرعاية لحق المجنى عليه .

والإنجيل — على ما يفهم كثير من الناس — يفض النظر عن الجناية ، ويحذر دفع الشر بالشر ، ويحتم العفو على ولي الدم ، وهذا عكس الأول .

والقانون الروماني — في فديج — يعطف على الجاني إذا كان من الأشراف ، ويقسو عليه إذا كان من غيرهم ، وكان غير الشريف في نظرهم لا يلتقي مع الشريف في صلب رجل واحد ، ولا تفتنظمهما الإنسانية الواحدة ، فهو في جانب التفريط بالنسبة للشريف ، وجانب الإحباط بالنسبة إلى غيره .

وبينما ترى هؤلاء الثلاثة : « التوراة ، والانجيل ، والقانون الروماني القديم » في هذا الوضع الذي وصفنا ، وتراها تنترم في جانب العقوبة أخذ الواحد بالواحد ، من غير تمرد ولا إسراف ؛ ترى العرب يسرفون فيأخذون غير الجنائي بالجنائي ، والكثير بالواحد ، في الأشخاص والجراحات والديات . وبينما ترى الشرائع القديمة كلها ، تجمل الحق لولى الدم ، نظرا إلى أن الجنابة تقع عليه أولا ، والذات ، ترى أن الوضع الجنائي الذي صارت إليه الأمم الحديثة ، واستمر العمل به إلى الآن ، يعتبر أن الجريمة الواقعة على الأفراد جريمة عامة ، ويجمل الحق في العقوبة والعفو عنها لولى الأمر ، رضى ولى الدم أم أبى .

وهناك مع هذا في وقتنا الحاضر من يرون عدم صلاحية القصاص لأن يكون عقوبة ، ويقولون : إنه من الفسوة وحسب الانتقام ، ويرون أن المجرم الذى يسفك الدم ، ويرتل النساء ، ويروج الأمر ، يجب أن تسكون عقوبته تربية وتهذيبا ، لا قسوة وانتقاما ، ويهددون الكير على من يحكم بالقتل بغير الإقرار ، ويرون أن الحكومة إذا علمت الناس التراحم كان أحسن تربية لهم . وربما سمعنا هذا أو قرأناه لبعض المسلمين المشتغلين بفقه الجريمة والعقاب .

الاصول التى ركز الاسلام عليها عقوبة القتل :

هذا هو الوضع العام لتقديم التشريع وحديثه ، في عقوبة القتل ، وهو — كما قلنا — إما في جانب الإفراط أو في جانب التفريط .

وقد جاء الاسلام — وهو آخر الأديان السماوية ، وجاء على أنه الدين العام للناس جميعا — على قاعدة : « ابتكر الصالح ، واختيار الصالح » فاتخذ الحد الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل شيء : عقائده ، وأخلاقه ، وشرائعه ، فردية كانت أو اجتماعية ؛ قال تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » . (١)

وكان من مقتضيات هذا الوضع الذى جاء عليه الاسلام ، أن توخى الاسلام في عقوبة القتل أصولا لمعدت تلك العقوبة في جميع نواحيها ، عن طرفي الإفراط

والتفريط ، الذين صحبها في عامة أدوارها ، بل وفي كل نظر يخالف ما يقتضيه الحد الوسط الذي لا إسراف فيه ولا تقصير .

وإما نجمل تلك الأصول فيما يأتي :

(١) وضع الاسلام سبل الوقاية من الجريمة ، ثم نظر بعد ذلك إلى جانب الشذوذ الذي لا تسلم منه أفراد الجماعة البشرية ، ففرض العقوبات علاجاً لهذا الشذوذ ، وكان له في ذلك مسلكان أفسح بهما المجال أمام الحاكم في الردع عن الشر .

المسلك الأول العقوبات النصية : وهي العقوبات التي نص عليها القرآن أو السنة لجرائم معينة ، هي من الجرائم منزلة الإمتهات ، وهي عقوبة الاعتداء على الدين ، وعقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، وعقوبة الاعتداء على العرض بالزنا أو القذف ، وعقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقه ، أو على الأمن العام بالمخاربة والإفساد في الأرض .

المسلك الثاني : العقوبات التفويضية : وهي ما فوض الأمر فيها للامام في أن يعاقب على الجنايات بعقوبة يراها رادعة . وهذا المسلك هو المعروف عند الفقهاء باسم « التعزير » . ويكون في الجرائم التي لم تحدد لها نصوص الشريعة عقوبة معينة ، وفي الجرائم التي حددت لها عقوبة ، ولكن لم تتوافر فيها شروط تنفيذ هذه العقوبة ، كما إذا لم يشهد بالاعتداء على العرض أربعة ، وكما إذا وجدت شبهة في السرقه ، أو حصل شروع في قتل ولم يحصل القتل ، وهكذا . وفي هذه العقوبة مجال واسع أمام الحاكم يؤدب به من شاء بما يشاء على ما شاء غير مقيد فيها بشئ ، ما ، لا في نوعها ولا في كذا ولا في كيفيتها ، مادام رائده النظر والمصلحة ، وهذا هو الوضع الذي يقتضيه خلود الشريعة وسلاحيها لكل زمن ومكان وحال إلى يوم الدين .

وفي الحق أن هذه العقوبة التفويضية التي أقرتها الشريعة أساس قوى ومصدر هظيم لادق قانون جنائي ، تبني أحكامه على قيمة الجريمة وظروفها المتصلة بالجاني والجنى عليه ، ومكان الجريمة وزمانها ، في كل ما يراه الحاكم

اعتداء على حقوق الأفراد أو الجماعات ، بل في كل ما يراه ضارا بالمصلحة واستقرار النظام ، غير مقيد فيها إلا بمشورة أهل الرأي والنظر .

وعلى هذا الأساس المتقدم أقر الاسلام في عقوباته النصبة القصاص عقوبة للقتل ، وأباح به دم الجاني ؛ وفي ذلك زلت آيات القصاص ، وجاءت الاحاديث النبوية . ومع هذا لم ير أن القصاص واجب متمين لا بد منه ، بل خير بينه وبين العفو ، وخير في العفو بين البدل « الدية والصلح » وبين العفو ههما أيضا . وحسب العفو الى النفوس ، وأثار في سبيله عاطفة الاخوة منبع التراحم والتسامح ؛ وقد صرح من أنس رضى الله عنه أنه قال : « ما رفع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو » .

وصار من المعروف عند الفقهاء أن العفو أفضل من الصلح ، وأن الصلح أفضل من القصاص ، وحسب المافي المؤمن قوله تعالى « فن عفا وأصلح فأجره على الله » (١) .

وهذا أبلغ تعليم لتفضيلة العفو والتراحم ، يدعو الاسلام إليه ، ولا يراه مغافرا لوضع عقوبة القصاص كما يظنه هؤلاء العلماء المحدثون .

وبالقصاص حد الاسلام من جانب التفريط ، وإهمال الجريمة من العقاب ، كما دأب إليه الإيجيل ، في فهم كثير من الناس ، وكما يراه بعض باحثي هذا العصر الذين امتلأت قلوبهم رحمة بالجرم ، ففضوا أبصارهم عن الآثار السيئة للجريمة في شخص المجنى عليه ، وذوى قرابته ، وفي هدوء الجماعة البشرية واستقرارها . وفي الوقت نفسه خفف الاسلام من إفراط التوراة بنعتهم المقوبة ، وتحريم العفو عن جريمة القتل ، وجاء في كل هذا قوله تعالى : « ذلك تخفيف من ربكم ورحمة » (٢) .

(٢) قرر الاسلام التكافؤ بين الناس جميعا في السماء ، ولم يجعل لدم أحد فضلا على دم أحد آخر ، ولم ير في المجموعة البشرية من هذه الناحية « شريفا » لا تمس حياته بمجرمته ، وغير « شريف » يلقي بمجرمته للحيوانات المفترسة .

قال ابن قدامة الحنبلي : « ويجرى القصاص بين الولاة ، والممال ، وبين وعيهم لمعوم الآيات والاخبار ، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم ؛ ولا نعلم في هذا خلافا » .

وقال القرطبي : « أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقص من نفسه إن تمذى على أحد من الرعية ، إذ هو واحد منهم ، وإنما له مزية النظر لهم كالوصى والوكيل ، وذلك لا يمنع القصاص ، وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل » .

وهذا الأصل العظيم الذى تتصل به أمام روعته جميع التشريعات البشرية إذا ذكر « العدل الانسانى » أهدر الإسلام نظام الطبقات الذى كان أساس التشريع عند الرومان ، والذى لا يزال الطغيان البشرى يحتفظ ببعض آثاره الى الآن ، وحمل الجميع أمام الحق والواجب سواء .

ومن خطبة النبى صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع : « أيها الناس ! إن ربكم واحد ، وإن أبائكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب . إن أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لمسلم على عجمي إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد ! »

وقد يعكس على هذا الأصل عند بعض الناس ما يراه بعض الفقهاء من عدم قتل الوالد بولده والسيد بعبده ، والحر - على الإطلاق - بالعبد ، والمسلم بالذمى . والحقيقة في هذا أن عدم القصاص في هذه الجرائم - عند من يراه من الفقهاء - ليس تطبيقاً لأصل عام في الإسلام ، وإنما هو فهم شخصى لمن يراه مبناه الاستثناء من الأصل المصمم المتفق عليه بين الجميع ، والثابت بقطعي النصوص ، لاعتبارات خاصة محل الجريمة ، وهذه الاعتبارات الخاصة لا تبطل الجريمة ولا تمنع المسئولية عنها ، وإنما ترفع عنها العقاب في نظرهم فقط .

على أن هذه الاعتبارات لا تنهض في النظر دليلاً على الاستثناء من هذا الأصل العام . والحق الذى تشهد به النصوص والمعاني التشريعية إنما هو القصاص في الجميع .

(٣) قرر الإسلام أن مسئولية الجناية لا يتحملها غير الجاني فلا يقتل بها غيره ؛ قال تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١) ، ولا يتحملها بأكثر من جنايته فلا تضاعف جراحه ولا دياته ؛ ولذلك قال سبحانه « وإن طافتكم فما قبوا بمنزل ما عوقبتم به » (٢) .

وبهذا الأصل أهدر الإسلام ذلك النظام الذي كان سائدا عند العرب ، وهو مسئولية القبيلة عن جناية الواحد منها ، والتحكم في مضاعفة الجراحات والديات .

أما نظرية « العاقلة » واشتراكها في تحمل دية الخطأ فليست من باب تحميل غير الجاني مسئولية الجاني ، وإنما هي من باب المواساة والمعونة في جناية صدرت عن غير قصد ؛ ويدل على هذا أنها لا تشارك في دية العمد الذي يسقط فيه القصاص ؛ على أن ظاهر النص القرآني الوارد في الدية يعطى أن الدية على القاتل « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله » (٣) . وظاهر أن الآية تضع على القتل الخطأ عقوبتين : إحداهما تحرير الرقبة المؤمنة ، والأخرى تسليم دية إلى أهل الجاني عليه ؛ وكما أن العقوبة الأولى واجبة على القاتل وحده ، فكذلك تكون الثانية واجبة عليه وحده ، كما يقتضى النسق . والآية بعد ذلك لم تعرض للعاقلة من قريب أو بعيد .

نعم جاء في السنة أن العاقلة هم الذين يدفعون الدية ، أو يشتركون فيها ؛ ولعل ذلك كان إقراراً لنظام عربي اقتضاه ما كان بين القبائل من التناصر والتعاون ، وليس تشريعا عاما ملزما في جميع الأزمنة والامكنة دون نظر إلى الأحوال والاعتبارات . ويدل على هذا أن التناصر حينما انتقل من العشيرة والأسرة إلى أهل الديوان وجماعة العمل ، جعل ممرضى الله عنه الدية على أهل الديوان .

هذا وقد نص الفقهاء على أن الدية في زمننا هذا لا تكون إلا في مال الجاني . قالوا : إن المطأ قد وهت ، ورحمة التناصر قد رفعت ، وبيت المال قد انهزم ، فوجب أن تكون في مال الجاني . وقال صاحب الدر المختار : « إن

التناصر أصل في هذا الباب ، فحق وجد وجدت العاقلة وإلا فلا ؛ وحيث لا قبيلة ولا تناصر فالدية في بيت المال ، فإن عدم بيت المال أو لم يكن منتظما فالدية في مال الجاني .

(٤) جعل الاسلام حق المطالبة بالدم ، وحق العفو ، لولي المجنى عليه ، ولم يجعل لولي الأمر حقا في العفو إذا ما تمسك ولى الدم بالتصاص ، ولكن جعل له حقا في التمسك بعقوبة الجاني إذا ما اختار ولى الدم العفو ، وكان الجاني معروفا بالشر ، وظهر للامام أن المصلحة تقضى بمقابته دفعا للشر وحفظا للأمن ، وفي « العقوبة التفويضية » المروفة عند الفقهاء باسم « التعزير » أن للامام أن يصل بها إلى القتل .

وتحقيق هذا الأصل أن جريمة القتل عند تحليلها يعلم أنها اعتداء أولا وبالذات على نفس المجنى عليه ، وعلى عصيته الذين يعتزون بوجوده وينتفعون بآثاره ، ويحرمون بفقدانه هوفه ورفده .

وهذه جهات لا بد من النظر إليها حينما يراد تعرف صاحب الحق في هذه الجريمة ، وليس ذلك لفائدة المعصية فقط ، ولكن لفائدة الجماعة أيضا ؛ فإن الحق إذا ما انتزع من أيديهم ، وجاز ألا يقتص الحاكم ، فإنهم يحتالون بما لا يقع تحت طائلة القانون للانتقام والاختذ بالنار ، فيشتد بينهم وبين القاتل وقومه التشاحن والخصام ، ويستمر البغى والعدوان ، وربما انتقل إلى عشاثرهم القريبة ، وانحاز إلى كل فريق فريق ، فيفشو الفساد ، ويم الإحرام ، وهذا من شر ما تصاب به الجماعة في أمنها واستقرارها ؛ وقد دلت الحوادث الواقعية فعلا على هذا .

ولكن إذا ما وضع الحق في أيديهم ثم جاء العفو من قبلهم ، اطمأنت النفوس وظهرت من الاحقاد والاضغان ، وأمن المخطور والفتنة ، وكان العفو الذي حبيت فيه الجريمة طهرة للدماء وعلاجاً للجراحات .

نعم إن في جريمة القتل فسادا في الجماعة ، ومن هذه الجهة كان للجماعة حق في تلك الجريمة ، ولكن لا يظهر هذا الحق واضحاً ، يتعلق به فساد الجماعة

إلا إذا كان الجاني معروفا بالشر يرى لنفسه لذة فيه . ونظراً إلى هذه الجهة ، أعطى الاسلام للحاكم حقاً يتصرف به على حسب ما يراه في دفع الشر عن الجماعة . وبهذا حفظت الشريعة للمعصية حقهم ، وللجماعة حقها ، ولم تهمل واحداً من الطرفين .

وظاهر أن هذا التكييف الواقعي لجرعة القتل ، يجعل صاحب الحق الأصلي في الجرعة وليّ الدم ، وأنه هو الذي يطلب القصاص ، ويطلب العفو دون أن يحول ذلك بين الامام وبين المحافظة على أمن الجماعة وسلامتها . أما إذا عكس الوضع ، وجعلت الحكومة — كما هو الشأن في القوانين الحديثة — صاحبة الحق الأصلي ، ولها وحدها أن تقتص ، ولها وحدها أن تعفو دون نظر إلى قرابة المجنى عليه ، واكتفى بحق التعويض لهم ، فإن الميوس ذات أحقاد وحفاظ لا ينهض التعويض المالي على تطهيرها منها وسلامتها .

وما يذكرونه تعليلاً لثبوت حق العفو لولي الأمر ، لا يصلح إلا حجة لتقرير مبدأ العفو ؛ أما أنه لولي الأمر أو لولي الدم فلا شأن له به ، على أن تعدد درجات القضاء ، والمبدأ الاسلامي القائل « لا يمنعك قضاء فضيته بالأمس أن تراجع فيه نفسك اليوم فإن الرجوع إلى الحق خير من التنادي في الباطل » يضعف من هذا التعليل إلى حد كبير .

وإنما لم تأخذ الجرائم الأخرى ذات الحدود ، كالسرقة والزنا ، هذا الوضع الذي أخذته جريمة القتل ، لأنها في النظر الواقعي اعتداء أولاً وبالذات على الجماعة ، وذلك من جهة أنها عنوان على تأصيل الشر في نفس الجاني ، وتمكن خالق الحماية منه ، وبذلك كانت انتهاكاً لحرمات الأمن والمرض بأسلوب يصير اتقاؤه ، وكان حق الجماعة فيها ظاهراً ، وكان على الامام تنفيذ عقوبتها متى انضح فيها من غير شبهة معنى الانتهاك ، والفضة الخلقية ؛ ولهذا لم تكن محل حق أو شناعة . قال الله تعالى في شأن الزانية والزاني : « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » ، ويقول عز وجل في السرقة : « فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله » ، والله عزيز حكيم » (١) .

وقد جاءت نصوص القصاص على غير هذا الأسلوب ؛ ففيها التصريح بجعل الحق لولى المجنى عليه ؛ وفيها حية عن الإصراف فى أخذ حقه «وَأَنْ يُقْتَلَ مَظْلُوماً فَقَدْ حَمَلْنَا لَوْلَاهُ سُلْطَاناً» فلا يسرف فى القتل (١) ؛ وفيها تحبيبه فى العفو ، وفتح باب الدلل المالى «فَمَنْ عَنَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَتَيْنَا بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّاهُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (٢) .

ولعلنا نلح من هذا أن الشريعة تجعل القصاص عقوبة للقتل عن طريق جبر القلوب التى تخدمها الجريمة ؛ ولهذا اعتبرت فيه معنى الممانلة ، وأهابت إلى العفو ، ولو شئت بالبدل ، رجاء أن يكون جابراً للجريمة فى قلوب المعاصين بها . ولعلنا أيضاً نلح فى مقابلة هذا أنها تجعل الحدود الأخرى عقوبة لنفس الأفعال ؛ ولهذا لم تحدد قدراً معيناً فى السرقة يكون له بال فيما بين الناس ، كما لم تأبه بعفو المسروق منه ولا برضا المزنى بها أو أهلها .

وهذه نظرة دقيقة سامية يجدر بأرباب التشريع الجنائى أن يوجهوا إليها عنايتهم ، ويولوا شطرها وجوههم ، فيدركوا أن عقوبة القتل عقوبة فيها معنى الجبر والممانلة ، وأن عقوبة الزنا عقوبة على الفعل نفسه لا ممانلة فيها ولا حر ؛ وبذلك تحفظ الأعراض لذات الأعراض ، والأمانة لذات الأمانة ، ولا يسمع الناس أن القانون المصرى لا يصع جريمة الزنا فى صف الجرائم إلا إذا اقترنت بظروف أخرى تجعلها اعتداء على الأشخاص ، كأن يصحبها إكراه ، أو تقع فى بيت الزوجية ، كما أنه يحمل أمر محاكمة الزوجة إذا زفت بيد الزوج ، ويحول له أن يقف تنعبد العقوبة المحكوم بها .

وهكذا نرى أن ما قلناه فى هذا الأصل يفسر لنا وجه تفرقة الشريعة بين القصاص والحدود .

المسلمون أمة وسط

ليكونوا شهداء على الأمم

تكلمنا في الجزء الماضي من المثل العليا ، ومهمتها في تقويم الأمم وتطويرها ، من ناحية عامة ، ثم آثرنا المثل الإسلامية العليا بالذكر ، وذكرنا مثلاً منها ؛ واليوم نلم بمثل ثان ، لأن في التذكير المتكرر بهذه المثل ، وفي بيان مكانها من تسمية الجماعات البشرية ، تقوية لتأثيرها ، بشرط أن تكون محترمة في قلوب الآحاد ، ومتعمدة من الوعاظ بما يحجبها اليهم ، وبما يدل على أن العمل بها واجب عليهم ، في غير تنطع ولا استكراه .

نأتي اليوم من هذه المثل الإسلامية العليا بقوله تعالى :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » .

ونحن نفسر هذه الآية : فقوله تعالى : (وكذلك) إشارة الى معنى الآية المتقدمة ، وهي قوله جل وعز : « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ؟ قل لله المشرق والمغرب ، يهتدى من يشاء الى صراط مستقيم » . صامم سفهاء أى خفاف الاحلام ، لأنهم حقروها بالتقليد ، وبالإعراض عن النظر والتحقيق . فاعترضوا على المسلمين الأولين في تغيير قبلتهم الى البيت الحرام بعد أن كانت الى بيت المقدس . وهم في اعتراضهم هذا قد اتصفوا بالسفاهة لأنهم لم يعقلوا أن توجيه الوجه إنما يكون الى الله لا الى المكان ، والله المشرق والمغرب ، فأينا يولوا فثم وجه الله ، لأنه تعالى لا ينحصر في مكان ، فاعتبر الغفلة عن هذه الحقيقة سفاهة .

فيكون معنى الآية التي نحن بسبيلها : إننا كما هديناكم في أمور دينكم ودنياكم الى الصراط المستقيم ، جعلناكم أمة وسطا أى خيارا معتدلين . (وأصل الوسط اسم للمكان الذي تتساوى جوانبه ، استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفي إفراط وتفریط) . وإنما جعلناكم كذلك لفائدة إتيانكم مهمة

طالية جليلة الشأن ، هي أن تكونوا شهداء على الناس في تقصيرهم وعلوم ، ويكون الرسول عليكم شهيدا .

هذا مثل أعلى من مثل الاجتماع لم ينزل به الوحي على أمة من الأمم غير الأمة الإسلامية . وإنه لأمر جليل يحق معه للأمة التي تنال هذا التقدير السماوي أن تبذل كل ما في وسعها من علم وعمل للمحافظة عليه . ولا يمكنها ذلك إلا بدوام مراقبة ذاتها ، في جميع حركاتها وسكناتها ، والجري على الطريق السوي في رغباتها ونزواتها ، والقيام على القسط المستقيم في معاملاتها ومنازعاتها .

فلا جرم أن أمة تنصب من نفسها على نفسها حسيبا من هذا الطراز الصارم ، وتقيم من ضميرها المصعب يروح المدل ، والمنائر بأرفع التعاليم وأكرمها ، رقبيا على سيرتها ، تصل إلى أسمى درجات الكمال الاجتماعي ، وتهدى إلى أبعد غايات الرق المادي والأدبي . فإذا قلنا إن هذا المثل القرآني الأعلى ، كان أثره على الأمة الإسلامية الأولى ، أن حفظها أولا من التندس بالمطامع الذاتية ، والتسمر للجماعات التي وقعت تحت سلطانها ، وإنه مكنها ثانيا من دوام الاتصال بروح الوجود وقيومه ، فأبدها من القوى الأدبية بما سمح لها أن تطوى الزمان طيا ، فتبلغ في سنين معدودة ما لم تبلغ بمضه الأمم إلا في قرون كثيرة ، لو قلنا ذلك لما كنا مبالغين ، شهادة الانتقالات الاجتماعية والمدنية الخطيرة التي تمت على أيدي المسلمين في سنين قليلة .

ثم إن هذه المهمة العالية ، المخولة لهذه الأمة ، تجعلها نزاعة إلى التفوق في كل فضيلة ، سبابة إلى التحلي بكل خصلة نبيلة ، وهذا يقصر ما اشتهر عن هذه الأمة من سعة الصدر في معاملة المخالفين ، ورحب الصدر في حماية المستضعفين ، مما كان أثره في نشر دينها وإحياء لغتها ، مالا تستطيعه الجيوش الجاررة ، ولا الدعايات القاسمة ، على أشد الوسائل الإرهابية . ولئن كان مما أدهش المؤرخين أن تظهر أمة ، لم ينقض على تألقها من قبائل شتى أكثر من ربع قرن ، فتقلب إلى أمة فاتحة ، وتنقض على أمتين كان لها السلطان المطلق على الأرض ، فتمحو وجود إحداها ، وتفت في عضد الأخرى ، فأوجب منه

للدعش والحيرة أن تحفظ ما حصلته من الفتوحات قرونا طويلة ، وأن ترفعها عما كانت عليه من النخاسة والمعرفة درجات كثيرة .

كل هذه الانقلابات الحيرة للعقل ، والتطورات الاجتماعية البالغة حدود الإعجاز ، لا يعقل أن تكون حدثت عفواً ؛ فديمية العقل تقتضى أن يكون لكل معلول علة ؛ وعمل هذه الشئون ، يجب أن تلتصق في مظانها من تركيب جماعة المسلمين ، وفيما أودعه هذا التركيب ، من الروح الحافظ لوجوده ، والمناخ لكل حال فيه مالا بدله منه من النظام الكافل لبقائه وترقيه .

لذا كان الاسناد جوستاف لوبون ، صاحب كتاب « حضارة العرب » ، وقد حيره ما رآه في تاريخ المسلمين من آيات ، استطاع أن يعزو سر هذا إلى الوراثة باعتبار أن العرب كانوا قمل إسلامهم بمئات السنين ذوى حضارة ممتازة ، فلما أسلموا تلبت فيهم كل كفاياتهم السكامة ، فأتوا بكل ما تم على أيديهم ، وكانوا له أهلاً ؛ فلأنظن أنه يجد علة معقولة ، تعود كل تلك الكفايات الموروثة في أقل من ربع قرن . ثم لا أنظن أن ما ذكره يمكن أن يعمل به تغلبهم على دولتين كانتا تقاسمتا السلطان المطلق على الأرض ؛ ولو أمكن ذلك ، لما أمكن بوحه من الوجوه أن تحتفظ الامراطورية الإسلامية بكيانها سليماً ، قرونا متوالية ، لأنه مما لا يعقل أن يقال : إن تلك الشعوب التي خضعت لها ، قد صرنت على الخضوع للتغلبين ، وفيها الأمة الفارسية التي ورثت العزة كبراً عن كبر ، أزماناً طويلة .

ومن آثار هذا المثل الأعلى ، في الأمة التي تؤمن به ، أنه ينشئ في نفسياتها شعوراً بنوع من القوامة على سائر الأمم ؛ ولا يخفى تأثير هذا الميل في توليد عوامل تدفعها لبوغي المسكاة الادبية والمادية التي يجب أن يصل إليها صاحب هذه المرتبة في نظر الناس ولكل من هذه العوامل النفسية ، نتائج تدفع إلى العلم والعمل ، وإلى التحلي بالفضائل ، والبعد عن الرذائل ؛ وليس يخفى ما يبتنى من الآثار على كل هذه المحاولات الادبية ، في الأمة الواحدة .

فليس بمجيب ، وقد رأيت ما ذكرناه ، أن تنهض الأمة الإسلامية ، نهضة لم تحدث لغيرها ممن سبقها أو تلاها من الأمم ؛ وأن جماعة تتحلى بمثل هذه الدوافع النفسية ، وتتمتع بهذه المواضع الأدبية ، مما أمكننا كشفه ، ولعل ما خفي كان أعظم ، جذير بها أن تبلغ إلى أبعد مدى من الارتقاء البشري ، وأن تحتفظ بسلامتها بين العوامل المحللة ، وأن تحدث في العالم آثاراً تبقى مظاهرها حية ما بقيت الأرض ومن عليها ؟

محمد فريد وجدي

ما قيل في العزلة عن الناس

إن طائفة من الناس يؤثرون العزلة على مخالطة الناس ، ولكل منهم وجهة في ذلك ، ولولا أنها أثرت عن كثير من انفصلاء لضربنا عن ذكرها صفحا ؛ وفي ذكرها فائدة على أية حال .

قال العتاني : ما رأيت الراحة إلا مع الخلوة ، ولا الأناس إلا مع الوحشة .

وقال إبراهيم بن آدم : فر من الناس فرارك من الأسد .

وقيل لابراهيم بن آدم : لم تجتنب الناس ؟ فأناشأ يقول :

ارض بالله صاحباً وذو الناس جافياً

وكان محمد بن عبد الملك الويات يأنس بأهل البلادة ، ويستوحش من أهل الذكاء ، فسنل عن ذلك فقال : «قوة التعفف شديدة» .

وقال عجيرز : إن استطعت أن تعرف ولا تعرف ، وتساءل ولا تسأل ، ونمشى ولا يمشي إليك ، فافعل .

وقال أيوب السخيتاني : ما أحب الله عبداً إلا أحب أن لا يشمر به . وقيل

لعتاني : من يجالس اليوم ؟ قال : من أبعث في وجهه ولا يغضب . قيل له : ومن هو ؟ قال : الخائض

عمل الفيلسوف

الحضرة الأستاذ الدكتور محمد البهي

نُعرف منذ فجر التفكير أن الفيلسوف هو المحب للحقيقة ، وأنه لذلك منقلب عنها لذاتها ؛ فإذا تم له إدراكها كانت سعادته وامتعة .

والحقيقة التي ينقلب عنها الفيلسوف هي عالمه ، ومن عالمه ذاته كإنسان . وغير الفيلسوف يستطيع أيضا أن يقف على عالمه ويتصور نفسه كإنسان ، ولكن أسند البحث عن الحقيقة إلى الفيلسوف لأنه يدعى في جانبه أن وقوفه على العالم وقوف على حقائقه ، بينما وقوف غيره عليه وقوف على شبهها .

ولكن ، هل العالم وما فيه يحتوي على وعين من الموجودات : نوع أصلي هو الحقيقة ، وآخر على غرارها هو شبه الحقيقة ، يدرك الفيلسوف النوع الأول ويدرك غيره النوع الثاني ؟ أم هو صنف واحد ، ويختلف الفيلسوف عن غيره فقط في نوع إدراكه وتصوره والتعبير عنه ؟

سؤال طرحه غير واحد من الفلاسفة ، وتعددت الإجابة عنه بتمدد المدارس الفلسفية التي توهمت على معالجة موضوع « المعرفة » كشكلة رئيسية من مشاكل الفلسفة . فالانجاء التجريبي يقاير الانجاء الميتافيزيقي في معالجتها ، تبعا لاختلاف الأساس الذي يصدر عنه كل منهما رأيه . والانجاء التجريبي طالع الفيلسوف الحديث ، بينما مقابله ، وهو الانجاء الميتافيزيقي ، طالع عصر القدامى والقرون الوسطى .



وإذا تركنا الآن وجهة نظر القدامى جانباً ، فأصحاب الانجاء التجريبي يرون أن الفروقات الفردية التي تميز فرداً عن آخر هي التي تجعل من المدركين للعالم وما فيه من موجودات صنفين : صنف يستطيع إدراكه على ما هو عليه ،

وآخر يدركه على وجه ما . والمعرفة التي تتعلق بالعالم ، تبعا لذلك ، نوعان : معرفة يقينية أو حقيقية أو معرفة دقيقة محددة ، وأخرى غير يقينية وغير حقيقية ، وبالتالي مبهمة غامضة .

وهذه الفروقات الفردية ترجع - في نظرهم - إلى مدى التطور الانساني في مجاوة الإنسان لعالمه وموقفه منه :

١ - فالإنسان غير المتطور أو غير الناضج ، وهو الطفل في البيئة

الراقية والإنسان البدائي ، لا يدرك العالم على ما هو عليه ، إذ إدراكه له على وجه كلي ، غير مفصل وغير محدد . فالطفل في المدرسة يدرك التعلم على نحو ما شاهده أولا : الجلوس في موضع معين ، وأمام مدرس خاص ، وفي حجرة خاصة ، يتصل بعضه ببعض في إدراكه للتعلم . وأي تغيير يطرأ على هذه الصورة يفقده معنى التعلم ، أو على الأقل يغيره عنده . والإنسان البدائي يدرك معبده على أنه صاحب الهيبة التي رآها أول الأمر : الجدران على شكلها الخاص ، والمكان الذي أقيمت عليه ، وسقفه بصورته الخاصة ، تكون كلها معنى المعبد في إدراكه . وأي تغيير يطرأ على ذلك يضيع منه ، كذلك ، معنى المعبد في إدراكه . فلو تهدمت جدراته وأقيم بأتقاضها أخرى في مكان آخر شق عليه أن يعترف نفسيا بقداسته كمعبد ، ولو تغير السقف من مربع إلى شكل آخر ذي قبة مثلا لأشكل عليه أيضا معنى المعبد . فكلاهما : الطفل والبدائي ، لم يدرك إذاً العالم مجزأ ، وبالتالي لم يعرف لكل جزء أو كل شيء قيمته الذاتية الخاصة به : فالأول لم يدرك ، بعد ، أن الجلوس في موضع خاص في حجرة الدراسة ، أو أن المدرس المميز ، لا دخل له في معنى التعلم ومفهومه حتى يستوى لديه في إدراك معناه أي موضع في حجرة الدراسة يجلس عليه ، وأي معلم يتلقى منه . والثاني لم يدرك ، بعد أيضا ، معنى المعبد منفصلا عن خصوصية المكان وهيئة البناء ، وأن المعبد يتحقق مع تغيير المكان وتغيير هيئة البناء ، لم يدرك أنه مكان العبادة ، وذلك يوجد في أية بقعة تتخذ للعبادة وفي أي بناء يعد لذلك .

٢ — وإذا أدرك ، كل من الطفل في البيئة الراقية ، والإنسان البدائي ، العالم إدراكاً ظاهرياً غير مفصل وغير واضح ، فإن كليهما لا يستطيع كذلك أن يكون صورة ذهنية تامة من حقيقة ما في العالم ، دون أن تقتحم عليه في تصويره حقائق العالم المتزاخمة المدفوعة نحوه ، فيحول هذا الافتحام دون أن تكون الصورة الذهنية طلق الحقيقة المدركة في العالم . ولذا يبدو في التعبير ، بالقول أو بالرسم أو السلوك ، عن صورة الذهنية ، ما يُشعر بهذا الافتحام ، أو ما يشعر بعدم الاتصاف ، بين الذهن (الذات) والواقع خارجه : يرى الطفل لصة على شكل إنسان ، فلا يستطيع أن يستقل ذهنياً بتصورها على ما هي عليه ، بل سرعان ما يقتحم عالم الحقيقة عليه تصوره ، فتراه ضم إليها جزءاً من عالم الحقيقة ، فتحدث إليها ، أو قدم إليها الطعام والشراب ، أو أخذ في تأنيبها أو تأديبها . والإنسان البدائي ، في وثنيته ، لا يستطيع كذلك ، أن يتصور معبوده ، وهو كائن أرضي غير إنساني ، على ما هو عليه ، ولا أن يكون له صورة ذهنية ، دون أن يزججه فيها عالم الحقيقة فيضيف إليها جزءاً منه ، فتراه يقدم له القرابين ، من نوع ما يطلبه الإنسان ، ويفضى إليه في خلوته معه ، بما يمكنه من رغبات أو آلام . ذلك ، لأن الطفل ، كالإنسان البدائي ، لم يرجع بنظره وإحساسه بصد ، من العالم إلى نفسه فيدركها وما يجري فيها على أنها موضوع مستقل عن العالم ، كما يدرك العالم مستقلاً عن نفسه ؛ بل العالم لم يزل يجذبه نحوه بصورة مستمرة ، ولم يزل هو منحنيًا إليه بدون انقطاع . فاذا تصور ، أو فكر ، أو حكم — وكل هذه عمليات تكون العناصر الأساسية لنفسه — لم يخل تصوره وتفكيره وحكمه من أن يقطع عليه العالم الخارجي مراحل كل واحد منها ، ويحول دون إتمامها ، وبذا تتصل ذاته بعالمه من جديد فيبدو تصوره كتفكيره وحكمه ، خليطاً من الذهن والواقع . فتصوره للعالم ، حينئذ ، تصور غير كامل ، وبعبارة أخرى تصور غير مطابق له تمام المطابقة ؛ لأن الطفل في تصوره للعبته — في المثل السابق — وهي جزء من العالم الخارجي ، لم يتصورها كما هي ، ولم يطابق تصوره لها حقيقتها الخارجية ، لأنه أضاف إلى صورتها الذهنية ما جعلها ذات حياة ، نتيجة لضغط العالم الخارجي عليه . والإنسان البدائي في تصوره لمعبوده أيضاً على هذا النحو .

٣ — وليس العالم الخارجي وحده ذا أثر في عدم مطابقة تصور الطفل أو الانسان البدائي لحقائق العالم كما هي ، بل لا تقل عنه اتصالاته وعواطفه في إيجاد هذه الظاهرة : فالطفل إذا أغراه موجود خارجي ، من أشياء متعددة ، لونه أوجدته ، تصوره بصورة أكبر من حقيقته ، حتى إذا أهدى عنه فترة من الزمن ثم أعيد اليه ثانية كثيرا ما ينكر أنه هو الذي رآه قبل . والاحداث التي تثير اتصالاته ، كالمظاهرات مثلا ، إذا قص من مشاهداته فيها قص ما هو أضخم من الحقيقة . والانسان البدائي في عشقه لمبوده الذي لا يضر ولا ينفع في الواقع ونفس الأمر ، يتصوره أيضا أكبر من حقيقته ، فينسب اليه من الأثر مالا يأتيه ومالا يقع منه ، وإن وقع عنده ، بطريق الصدفة .

وإذا كانت الانسان غير المتطور وغير الناضج ، في إدراكه للعالم وموجوداته ، يدركه على نحو يعتوره الغموض والابهام مرة ، والنقص أو عدم المطابقة له مرة أخرى ، فإنه لا يستطيع ، كذلك ، التعبير عنه وعن موجوداته تعبيرا واضحا ، أو تعبيرا دقيقا ومحددا ، أو تعبيرا كاملا . وكما لا يستطيع التعبير عنه على هذا النمط لا يستطيع بالتالي أن يسلك معه أو يتخذ منه موقفا ينسجم مع موجوداته ، لأن السلوك ، كالتعبير ، مرتبط أشد ارتباطا بنوع الإدراك ودرجة التصور . فالادراك الغامض يلزمه السلوك الغامض ، والتصور الناقص أو المبالغ فيه يصاحبه سلوك ناقص أو خارج عن الوضع الطبيعي .

ولهذا لا ترجع عدم دقة الأفعال أو البدائين في تعبيرهم الى قلة الألفاظ والكلمات فحسب ؛ بل الى قلة الحصول القوى . وكذلك لا يرجع سلوكهم غير المستقيم إلى نقص الإرشاد وحده ؛ بل قبل ذلك الى إيهام تصوراتهم وعدم تحديد إدراكهم لما يدور في عالمهم .



أما الانسان المتطور الناضج ، ومثله الأعلى الفيلسوف ، فإنه إدراكه للعالم وحقائقه إدراك واضح ، ليس له طابع الكل والعموم ؛ بل طابعه التفصيل

والتحديد . يدرك كل شيء على حدة ، ويعرف لسكل شيء قيمته الذاتية ، فلا تنسحب لديه قيمة شيء على شيء آخر ، ولا يخلط في التقويم بين شيئين ؛ إذ العالم لا يمر أمام إدراكه كثلة واحدة ، ولا يندفع نحوه اندفاعاً عنيفاً ، ولا هو بدوره يندفع نحو العالم بمثل هذا العنف حتى لا تتضح بذلك لديه معالم كل حقيقة فيه .

وإذا كان هو يستطيع أن يفصل بين نفسه وبين العالم ، وأن يدرك العالم إذا أراد ، ويفكر في نفسه أيضاً إذا أراد ، فالعالم لا يقتحم قهراً عليه تصوره الذهني حتى يغير من صورة ما أدركه ، كما يرى عند الطفل والإنسان البدائي ، بل ما يكونه من صور ذهنية لحقائق العالم خالٍ من الإضافات التي يضطر إليها ضغط العالم واتدافعه أمام حواس الطفل وتصوره . وإذا خلت الصور الذهنية لما في العالم الخارجي من الخلط والإضافات لدى إنسان مدرك ، يقال في وصف تصوره : إنه مطابق لما في الخارج .

والفيلسوف إذ يحدد من ضغط العالم الخارجي على عملية التصور لديه ، فإنه ، لاشك ، يستطيع أن يقلل من تأثيرات فعالاته على تصوره لحقائق العالم وحكمه عليها ، ويحول ما أمكن دون أن يكون لها صلة بتضخيم الصور الذهنية عن حقائقها ، كما هو مشاهد عند الطفل والبدائي ، أو بتقليلها عنها ، كما هو الشأن في تصور المنصوف صاحب الموقف السليبي من الحياة الواقعية . فإدراك الفيلسوف للعالم وتصوره الذهني لحقائقه ، إذًا ، مطابق له ولحقائقه . وهذه المطابقة تتيح له التعبير الواضح أو التعبير الدقيق عنه وعن حقائقه كذلك ، وبالتالي تتيح له السلوك فيه دون اصطدام معه ، وبالأصطلاح الأخلاقي ، تتيح له أن يكون صاحب فضيلة في تصرفاته وفي مواقفه مما يجري فيه .

وهو ، إذًا ، صاحب المعرفة الدقيقة الواضحة للعالم ، وصاحب التعبير المحدد عنه ، وصاحب السلوك المنسجم مع حقائقه . ولهذا طاب أن يكون قدوة لمن عداه ، وأريد له أن يكون قائداً في الجماعة البشرية ؛ لأن في قيادته لها يتصور ضمان العمل بين أفرادها ، إذ العدل قائم على إدراك القيم الفردية

للناس والتصرف معها طبق قيمتها . وكلما كان إدراك هذه القيم واضحا ودقيقا كلما كانت عناصر العدل متوفرة في التصرف والسلوك مع الأفراد . وإذا حدد أرباب البحث الميتافيزيقي الظلم بأنه الانحراف عن الطريق المستقيم ، والعدل بأنه السير فيه ، فليس هذا الطريق المستقيم في عرف التجريبيين من الباحثين سوى إدراك القيم الذاتية للأشياء والأفراد . ومنشأ الانحراف عن إدراك هذه القيم ، في نظرهم ، تصور العالم وما فيه من حقائق تصورا مبهما ؛ تصورا غير دقيق ، للاتصالات والمواقف (وللحزبية والعصبية) دخل فيه .



ولكن مع ذلك ، أنخلو تصورات الفيلسوف للعالم من الاتصالات والمواقف ؟ وبالتالي أيكون تعبيره عن موحودات العالم أو عن الحقيقة فيه بالقول أو بالسلوك كما هي تماما ؟ أم لانهالاته وعواطفه ، كإنسان ، دخل ولو يسيرا في تصورها ، ثم في الحكم عليها وتقويمها ؟

الفيلسوف باحث عن الحقيقة ، ومدرك للحقيقة ، ومعبر عن الحقيقة ، وسلوكه وفق حقيقته ؛ ولكنه كإنسان له عواطف وانفعالات ، مهما ضوئت ، تباعد بينه ، ولو قليلا ، وبين العصمة في إدراكه للحقيقة ، وتعبيره عنها ، وتصرفه طبق ما هي عليه في واقع العالم ؛ وتعبير آخر ، له مجهود إنساني في ذلك كله يمتاز به عن الآخرين سواء في الادراك أو السلوك ، ولكنه ، مع ذلك ، لم يبلغ الكمال في إدراكه وسلوكه ثم في عدله ، ولم تزل الانسانية ، بمد ، في حاجة الى موجه معصوم من عدم الدقة في الادراك والتصور ، وبالتالي من الانحراف - ولو قليلا - في السلوك ؛ لم تزل بمد في حاجة الى رسالة إلهية تنظر الى البشر جميعا نظرة مساواة ، لأنها لا تصدر في رأيها عن افعال ووجدان ، أو حزبية ما

رد على مقال

« الإسلام وحرية البحث »

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد عنتر
المدرس في كلية اللغة العربية

طلعت علينا مجلة الأزهر أول المحرم ، عام ١٣٦٦ ، مقال ضاف للأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدي تحت عنوان « الإسلام وحرية البحث » . والمقال يدور حول محور واحد ، وهو دعوة الرسل إلى الإيمان بالله ، فذكر أنهم سلكوا لإبلاغ دعوتهم طريقين :

الأول : طريق المعجزات المخارقة للعادة . وهذا الطريق قد يكون خيرا لأناس يهرتهم عجائب القدرة الإلهية فأمنوا ، وشرا على آخرين يمارون في خوارق العادات ، وينسبونها إلى السحرة والسحر ، فيأخذهم الله بعنادهم ، ويهلكهم بتناديهم في كفرهم .

الثاني : طريق البحث والنظر . وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في كثير من الآيات الدالة على طاهر قدرته ، وعجيب صنعه ، والتي تحت على النظر في ملكوت السموات والأرض .

ثم أخذ يحدد هذا الطريق ويفضح شأنه ، قائلا :

« إنه يؤدي إلى الإيمان بالله عن طريق الاقتناع العقلي ، ويصل الإيمان فيه إلى القلب بطريق البحث والنظر ، فلا يأخذ الله الناس فيه بما يأخذهم به في الطريق الأول ، بل يعلمهم فيه حتى يجيء إيمانهم عن اقتناع ، وتطمئن قلوبهم به بعد إيمان البحث ، وتقلب وجوه النظر . وهذا الطريق هو الذي سلكه إبراهيم عليه السلام في الإيمان بالله تعالى ، كما بينه القرآن الكريم في هذه الآيات » وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون

من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهْدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما غلت قال يا قوم إني أرى مما تشركون في إني وحيث وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيئا وما أنا من المشركين . فهذا استدلال بطريق النظر على وجود الله تعالى ووحدانيته .

هذه فقرات من كلام الأستاذ سقت بعضها فالتص ، وبعضها بالمعنى . وإني قبل التعقيب على ما لا حظته في المقال ، لا أشك في أن الأستاذ للشيخ عبد المتعال كتب ما كتبه باخلاص للعلم والدين ؛ يريد أن يبين أن الإسلام يحض الناس على استخدام العقل بالنظر في عجائب صنع الله الذي أتقن كل شيء ، وأن التقليد في العقائد ليس من الإسلام في شيء . هذا ما أعتقد أن الأستاذ يريد به . ولكن الطريق الذي سلكه في بيان مراده قد التوى أمامه بعض الشيء ، فجاءت فيه عبارات لا يصح أن تؤخذ بظاهرها ، وهذا ما حدا بي إلى الرد عليه ، وإلى بيان الحقيقة مجردة عن كل تحامل أو هوى .

وقد لعت نظري في مقال الأستاذ أمور أربعة :

الاول : أنه لم يفرق بين حرية البحث ، والنظر في الدليل ، مع أنهما متغايران .

الثاني . نسبته إلى إبراهيم عليه السلام أنه كان يعبد الكواكب خطأ ، وأنه استدل بطريق البحث والنظر على وجود الله تعالى ووحدانيته . وكذا تعليله سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية إحياء الموتى بأنه لدفع الشك عن نفسه ! مع أن كل ذلك لم يكن .

الثالث : تحويزه الاجتهاد في العقليات ، وهي عقائد الدين ! والمعروف عن العلماء خلاف هذا .

الرابع : قوله بصدد بيان خطأ إبراهيم عليه السلام ثلاث مرات . « وكثيرا ما يكون الخطأ طريق الصواب ، ويكون الشك طريق اليقين » !

ولكى لا أئسب القارئ^١ أرد على هذه الأمور بإيجاز ، فأقول مستمداً من
الله العون والتوفيق :

١ — حرية البحث ، والنظر في الدليل :

الذى يفهم من كلمة (حرية البحث) أنها إرخاء العنان لفكر في ترتيب
المقدمات ، وإيراد الأدلة ، واستخراج النتائج ، خطأ أو صواباً في كل شيء :
في الأمور العقلية ، كحدوث العالم ، ووجود الباري حل وعلا ، وعصمة
الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ وفي الأحكام الشرعية الفرعية التي لم يرد فيها نص
قطعي الدلالة ، كسج بعض الرأس أو كله ، ووجوب الحج على الفور أو التراخي ،
وزكاة الحرث الناتج من الأرض الخراجية ؛ وفي الأمور المادية ، كحركة الأرض
حول الشمس ، وحركة الشمس حول نفسها حركة رحوية ، واستفادة نور
القمر من ضوء الشمس ؛ ومن ذلك المعلومات الهندسية المختلفة التي هي نتاج
بحوث العلماء في خواص المعادن والنبات ، والتي كانت منها الاحتراعات
الكشفية لوسائل الراحة ووسائل الدمار على حد سواء ؛ ومن هذا النوع أيضاً
البحوث المتعلقة بأداب اللغات وقواعدها .

وقد أطلق الاسلام حرية البحث في هذه الأمور ما عدا واحدة منها ؛
وهي حرية البحث في الأمور العقلية المتعاقبة بالعقائد ، فقد قيدها تقييداً تاماً ،
ومنمها منما باتاً ؛ لأن الخطأ فيها قد يلتج ما ينافي الاسلام ، كأنكار الحق
جل وعلا ، وفي ذلك خطر عظيم ، فلا يجوز لأحد من أهل القبلة أن يكون
حراً في بحث يؤديه الى الكفر والإلحاد ، وهذا أمر لا يختلف فيه أحد من
المسلمين . وإنما الذي جوزة الاسلام في العقليات هو النظر في الأدلة التي دسها
الحق تعالى للدلالة على وجوده وتفرده في ملكه ، ليصل بها الانسان الى علم
اليقين ، فيكتسب إيماناً لا يتزعزع ، ويقينا لا يتزلزل . وهذا الذي يجوز
الاسلام هو المعنى عند العلماء بالنظر في الأدلة ؛ وقرق كبير بينه وبين (حرية
البحث) . وهو سائق لعامة الناس . أما الأنبياء عليهم السلام فلم يحكم خاص
بهم يأتي ذكره بعد .

وقد ترتب على الخلط بين حرية البحث ، والنظر في الأدلة ، ما ذهب اليه الأستاذ من تجويزه الاجتهاد في الأمور الاعتقادية ، واعتقاده بأن الخطأ قد يكون طريقا الى الصواب . وسيأتى الرد على هذين الأمرين .

٢ — مسألة إبراهيم عليه السلام :

هذه أهم مسألة لفتت نظري ، وبلبلت بالي ، وجعلتني أقف حائرا في فهم ما كتبه الأستاذ ، لاني أحسن الظن به الى أبعد حد ؛ لكنني بعد البحث الدقيق ، وتقليب وجوه النظر في كلامه ، وجدته يصرح بلبسة الخطأ الى إبراهيم عليه السلام في عبادته الكواكب ، فلم أجِد بدا من الرد على الأستاذ دفاعا عن التحليل عليه السلام ، كما لم أجِد أبلغ رد عليه من قوله تعالى في آخر سورة البحل : « إِنْ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتِنًا لَّهُ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ ، اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّا فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ . ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ » .

(أمة) : رجلا جامعا للخير يعلمه الناس . (قاتنا) : مطيعا لربه . (حنيفا) : مائلا الى الحق . (حسنة) : ثناء حسنا ، أو الصلاة عليه مقرونة بالصلاة على محمد عليه السلام في كل تشهد في الصلاة . (من الصالحين) : أى مع الصالحين ، لانه عليه السلام كان في الدنيا من الصالحين .

والذى يهمنى من هذه الآيات أن الله تعالى وصف إبراهيم عليه السلام بأنه كان في كل أحواله قاتنا طائعا لربه ، مائلا الى الحق أى كان ، وأنه نفى عنه الإشتراك مرتين في آيتين متقاربتين ، وأن وصفه بالقنوت والميل الى الحق لم يقيد بزمان دون زمن ، بل كان ذلك عاما في كل حياته ، قبل الرسالة وبعدها ؛ وكذلك نفى الشرك عنه كان عاما ، من بدء حياته قبل النبوة الى نهاية حياة الرسالة ؛ إذ ليس من المعقول أن يصطفى الله تعالى إنسانا للنبوة والرسالة ،

ثم لا يمضيه من الشرك ، بل ومن المعاصي كلها منذ نشأته إلى أن يقبض إلى الرفيق الأعلى . وجمهرة العلماء من المسلمين على أن الأنبياء معصومون من جميع المعاصي قبل النبوة وبعدها ، كما هو مقرر في عقائد الدين . ولا ريب أن الشرك بالله أعظم المعاصي ؛ قال تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » .

إذا تقرر هذا علمنا أن ما ذكره الأستاذ من أن إبراهيم عليه السلام سلك طريق النظر ليحصل الإيمان لنفسه بوجود الله ووحدانيته ، وأنه كان يعتقد تأليه الكواكب بقوله « هذا ربي » ، وأنها لما أفلت وقابت عدل عن عبادتها إلى عبادة الله ، فقال لا أحب الآفلين - أقول : إذا تقرر ما ذكره علمنا أن لا صحة لما ذكره الأستاذ من هذه الأمور ؛ فإن مقام إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في التوحيد عظيم ، وإن قدمه في الإيمان بربه راسخة رسوخ الشم الرواسي ؛ وذلك معلوم من سيرته عليه السلام ، فلا حاجة بنا إلى الإطالة والإطباب في هذا المقام . وفي قصص القرآن الكريم عن إبراهيم عليه السلام ما يغنيننا أيضا عن زيادة البيان .

بقي أن نبين ما معنى قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم « هذا ربي » إذا لم يكن المراد ما ذهب إليه الأستاذ من الوقوف عند ظاهر اللفظ ؛ والجواب من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أنه إنما قال « هذا ربي » على سبيل الاستفهام الإنكارى والتوبيخ . والمعنى : أهذا ربي ، ومثل هذا يكون ربا ؟ فخذفت الهمزة للعلم بها من المقام . ونظير هذا قوله تعالى « أفأين مت فهم الخالدون » أي أفهم الخالدون ؛ وقول عمر بن أبي ربيعة :

لعمرك ما أدري وإن كنت دارياً ببيع رمين الجرأم بناف ؟

أي أببيع ؟ ومثل هذا كثير في لغة العرب .

الوجه الثاني : أنه عليه السلام قال « هذا ربي » أي على زعمكم ؛ فإنهم كانوا يعبدون الأصنام والشمس والقمر . وهذا الوجه من قبيل قوله تعالى :

« أين شركائي الذين كنتم تزعمون ». وهو سبحانه واحد لا شريك له ، ولكنهم كانوا يزعمون له الشركاء .

الوجه الثالث : أنه إنما قال « هذا ربى » لتقرير الحجة على قومه ، فأظهر موافقتهم على ما يدعون ، فلما أفل النجم وما بعده قرر الحجة عليهم ، وقال : ما تغير وغاب لا يجوز أن يكون ربا ؛ وكانوا يعظمون النجوم ، ويمبدونها ، وبحكمون بها . وهذا الوجه يؤيده تمام التأييد قوله تعالى : « وتلك حجبتنا آتيناهم إبراهيم على قومه » ؛ إذ لو كان هو المحتج لنفسه لما قال الله « على قومه » وهذا واضح كل الوضوح .

وهذا ظهر أن إبراهيم عليه السلام لم يعتقد يوما ما في كوك أنه رب ١ وكيف يصح هذا منه عليه السلام مع أن ظاهر نظم القرآن الكريم يدل على أن هذا الاستدلال كان منه حين الرسالة ، وبعد أن أراه مولاة ملكوت السموات والأرض فكان من الموقنين ، ثم حابه قومه في توحيد الله ، فقال « أتجأوننى فى الله وقد هذان » ٢ ولولا خوف الإطالة لأوردت الآيات القرآنية فى هذا المقام من قوله تعالى « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة ، حتى قوله سبحانه : « وتلك حجبتنا آتيناهم إبراهيم على قومه » . وهى الآيات العشر من ٧٤ - ٨٣ من سورة الأنعام . ومنها يقين أن هذا الاستدلال وتلك الحاجة كانا منه عليه السلام وقت تبليغ الدعوة إلى قومه ، وتحذيرهم من عبادة الأصنام والكواكب ، ودعوتهم إلى عبادة الله الواحد الحق ، بطريق الاقتناع والنظر . وإلا فكيف يجوز للرسول المعصوم أن يعتقد فى الكوكب أنه رب ١ ؟ أم كيف يجوز أن يقال : وهذا إبراهيم قد أخطأ ثلاث مرات فى طريق الوصول ؟ ٢ فإن قال الأستاذ : إنه كان يعتقد ذلك وهو صغير ، وقد ظهر له خطؤه بالدليل النظرى . فالجواب أن سياق الآيات السكرية يحيل هذا الفهم ، ولا أقول يعمده . ومع هذا فقد سبق أن بينت أن الأنبياء معصومون من مثل هذا فى حياتهم كلها ، لأن الله تعالى أهدى من أول نشأتهم لحل رسالته ، وتبليغ شريعته .

أما تعليل الأستاذ سؤال إبراهيم ربه عن كيفية إحياء الموتى بأنه لدفع الشك عن نفسه حيث يقول « فقد سمح الله تعالى لإبراهيم عليه السلام أن يسأله في مسألة البعث ، وهي من أهم مسائل الاعتقاد ، ليزداد فيها اطمئنانا ، ويقوى بها إيمانا ، فلا يتطرق إليه فيها شك ، ولا يحوم حوله فيها شبهة ، ولا حرج في طلب زيادة الإيمان ، وإن كان في مثل تلك المسألة من أصول الدين . . . » أقول : أما هذا التعليل فلا يستقيم مع مكان إبراهيم عليه السلام من الإيمان بكل ما أوحى الله به إليه من عقائد الدين وشرائعه ، وقد أخبر الله تعالى عنه أنه من الأنبياء الصديقين ؛ قال سبحانه : « واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا » . فكيف يقال بعد هذا : إنه سأل عن مسألة البعث ليزداد فيها اطمئنانا ، ويسوى بها إيمانا ؟! أكان اطمئنانه ناقصا وإيمانه ضعيفا ؟! لا ، لا يا فضيلة الأستاذ !

لا يصح أن يقال مثل هذا لنبي من الأنبياء ، فضلا عن نبي من أولى الزم من الرسل ، وهو إبراهيم خليل الرحمن .

وأما قول رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم : « نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال رب أرني كيف تحيي الموتى ، قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطعن قلبي . ويرحم الله لوطا لقد كان يأوي إلى ركن شديد . ولو لبثت في السجن ما لبث يوسف لأجبت الداعي » فهو لنفي الشك عن إبراهيم عليه السلام ؛ إذ معناه أنه لو كان شاكا لكنا نحن أحق به ؛ ونحن لا نشك ، فإبراهيم عليه السلام أخرى ألا يفك .

والحديث مبني على شرط تواضعه عليه الصلاة والسلام ، مع أنه أفضل الأنبياء على الإطلاق .

بقي أن نورد ما قاله العلماء الراسخون في هذه المسألة ، وهو يتلخص في أن إبراهيم عليه السلام لم يكن شاكا في إحياء الله الموتى قط ، وإنما طلب من ربه المعاينة جريا على مادة النفوس البشرية من استشرافها إلى رؤية ما أحبرت به ؛ ولهذا قال نبينا عليه الصلاة والسلام : « ليس الخبر كالمعاينة » . فإبراهيم عليه السلام يؤمن بإحياء الله الموتى وبمنهم من قبورهم ، وإنما سأل ربه أن يشاهد كيفية

جمع أجزاء الموتى بعد تمزيقها ، وإيصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها ، فأراد أن يترقى من علم اليقين الى عين اليقين . فقلوله عليه السلام « أرني كيف يحيى الموتى » لطلب مشاهدة الكيفية بعد اعترافه بقدرته الله تعالى على الإحياء . ولذا قال الله تعالى « أو لم تؤمن » بهزمة الإيجاب والتقرير ؛ أى ألم تعلم ولم تؤمن ؟ قال « بلى ولكن ليطمئن قلبي » بالمشاهدة ، فلا أذكر في صورة الأحياء بعد أن طابتها رؤية البصر . هذا هو التفسير الذى يليق بمربة ابراهيم عليه السلام ، مرتبة النبوة والحلة .

٣ — تجويز الاجتهاد فى العقليات المنصلة بالمقيدة :

قال الأستاذ : « وقد أطلق الله لعاده حرية البحث حين اختار لهم أن يؤمنوا به عن طريقه ، فلم يؤاخذهم بما يقومون فيه من الخطأ ؛ لأن الباحث عن الحقيقة قد يصل قبل أن يصل إليها ، وقد يعتريه شكوك وأوهام تحجبه حينئذ عنها » إلى أن قال « فإذا وصل إليها بعد ذلك أعطاه الله أجرين : أجر الوصول إليها ، وأجر ما طأناه فى البحث عنها ؛ وإذا مات وهو يبحث عنها لم يضيع عليه أجر بحثه ، بل يأخذه بالعمى والصفى ، ويقف له عنده ما قام به من بحث » . ثم قال : « ولم يفرق الإسلام فى إطلاقه حرية البحث بين أصول الدين وفروعه ، وقد بلغ من فتحة الباب فى ذلك على مصراعيه أن الله تعالى سمح لبعض أنبيائه وأصفيائه أن يسأل فى أخطر مسائل الدين ، وأشدّها دخولا فى باب الاعتقاد » . يريد الأستاذ بها حالة البحث . ثم أورد بعد هذا آيات سؤال ابراهيم عليه السلام .

وأنا لا أدري من أين جاء الأستاذ بهذه الأحكام التى سردها عن نواب من يجتهد فى الأمور العقلية الدينية ، والمعروف عن العلماء قبل ظهور الجاحظ والعنبري أنهم أجمعوا على عدم حواز الاجتهاد وإطلاق حرية البحث فى العقليات المتعلقة بالعقائد ، مثل حدوث العالم وثبوت الباري ، وصفاته ، وبشارة الرسل ؛ لأن الحق فيها واحد لا يتعدد ؛ وإنما يقع فيها الاختلاف . والمخالف الذى يؤديه بحثه إلى نفي الاسلام مخطئ . آثم كافر ، لأنه لم يصادف

الحق ؛ وعدم مصادفته في العقليات لا تكون عذراً له . هذا ما قاله علماء الأصول ، وهو المعمول عليه ، بل لا أظن ما خالفه صحيحاً .
 ٤ — وقال الأستاذ : « وكثيراً ما يكون الخطأ طريق الصواب ، ويكون الشك طريق اليقين » .

وأما أقول : إن ما قرره الأستاذ هنا خاص بغير الأنبياء من سواد الأمم ، أما الأنبياء عليهم السلام فلا يتصور منهم خطأ في العقيدة ، ولا شك في المعتقد ؛ وقد بينت ذلك آنفاً فلا أعيد . ومنه يتبين أن الأستاذ أخطأ الصواب في نسبة الخطأ في العقيدة إلى إبراهيم عليه السلام ؛ وذلك قوله : « وهذا إبراهيم قد أخطأ ثلاث مرات في طريق الوصول : أخطأ في المرة الأولى حين جن عليه الليل ورأى كوكبا فقال هذا ربي ؛ وأخطأ في المرة الثانية حين رأى القمر بازغا فقال هذا ربي ؛ وأخطأ في المرة الثالثة حين رأى الشمس بازغة فقال هذا ربي هذا أكبر ، فلم يؤاخذه الله بذلك بعد أن وصل إلى الإيمان ؛ لأن الخطأ من طبيعة الإنسان ، وقد ركب عقله على أن يصيب ويخطئ ، فلا يجوز في عدل الله أن يؤاخذه على ما يقع فيه من خطأ ، بل لم يمنع ذلك الخطأ المتكرر من التنويه بمسلك إبراهيم في الاستدال ، لأن من الخطأ مالا يعاب » ، هذا ما قاله الأستاذ وإني أربأ بما لم مسلم أن يخطئ قلبه حرطاً واحداً في المجهوم على مقام إبراهيم عليه السلام ، والتجنى عليه في عقيدته ، إرضاء لبدعة جديدة تسمى (حرية البحث) ، فإن هذا يعد بحق إسرافاً ممقوتاً في فهم هذه الحرية الهدانا الله إلى الحق ، وإلى الطريق المستقيم ؟

عبد المجيد هنتر

آداب المعلم

قال عمرو بن عتبة لمعلم ولده : ليكن أول إصلاحك لولدي إصلاحك لنفسك ، فإن عيونهم معقودة بعينك ، فالحس عندهم ما صنعت ، والقبيح عندهم ما ركت . علمهم كتاب الله ولا تعلمهم فيه فيتركوه ، ولا تتركهم منه فيهجروه . رومهم الحديث أشرفه ، ومن الشعر أعفه ، ولا تنقلهم من علم إلى علم حتى يحكموه . فإن ازدحام الكلام في القلب مشقة للفهم . وعلمهم سنن الحكماء ، وجنبهم محادثة الفساة .

جمال الاسلوب

لحضرة الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

أخذ المسلمون يبحثون بحثاً منظماً في جمال الاسلوب منذ أن أخذوا يبحثون في مسألة إعجاز القرآن . بيد أن جمال الاسلوب أمر شغل اللسانية منذ أن وجد فيها شعراء يشدون ، وأدباء يعبرون عن موسيقى الوجدان ، في نسق من السحر الحلال . فالهند ، منذ آلاف السنين ، قد بحثت في جمال الاسلوب ، ونقلت بعض آراء ماحتياها إلى اللغة العربية . وفي ذلك يروى صاحب زهر الآداب وغيره : أن ممربن الاشعث أخذ من بهلة الهندي صحيفة تحدد البلاغة عند أهل الهند ، ثم يروى صاحب زهر الآداب ما بالصحيفة ، وهو معروف مشهور ، يذكره كثير ممن يتعرضون للبلاغة والجمال التعبير .

ولقد بحث اليونانيون في العناصر التي يتكون منها جمال الاسلوب ، وشغل الكثير من آرائهم في ذلك إلى اللغة العربية . ولعل الكتاب المعاصرين لم يجحدوا عن سواء السبيل حين أخذوا يبحثون مدى تأثير آراء علماء الاسلام بأراء اليونان في هذا الصدد .

وإذا كانت اللغات تختلف وتباين فإن العناصر التي يشكون منها جمال التعبير تتحد في جوهرها ، ولعلها لا تختلف إلا في الشكليات ، ولذلك ينقل المسلمون آراء الأمم الأخرى لا على أنها آراء خاصة نشأت في جو لغوي معين ، وإنما على أنها آراء لها قيمتها رغم اختلاف اللغة والبيئة

وجمال الاسلوب ، رغم كل ما قيل عن نسبة الجمال ، أمر محقق بل أمر موضوعي ، فهو يحبه ويشده ويمجج الإنسان جبراً على الاعتراف له بالروعة والسحر . فالتعبير القرآني ، حينما يعزجه الكاتب بأسلوبه ، يبدو دائماً كالدرة

المتلاثة التي تزهو وسط عقد متناسق أو مهلبل . وأسلوب ابن المقفع باق على الدهر ، وأسلوب الحافظ يمبر القرون في عظمة ومعمو .

ما سر هذا ؟ أهو المبقرية التي لم ترفع عنها الحجب ولم يكشف عنها الغطاء ؟ أهو الإلهام يحظى به الموعودون ؟ أم أن ذلك فن له أصوله وقواعده وله عناصره ومقوماته ؟ سواء أكان هذا أو ذاك ، أو كان شيئاً يمتزج فيه الإلهام بالمبقرية وبالأعداد الثماني ، فإن العقل الانساني لم يقف مكتوف اليدين أمام اكتشاف هذا النوع من السحر .

بدأ العقل الانساني إذن ، منذ مصور متطاولة ، يبحث هذا الموضوع ، واشترك في البحث أعلام البيان أنفسهم ، وكان للجاحظ وكان لابن المقفع وكان لغيرهم آراء في ذلك . ومع كل هذا فقد بقي باب البحث مفتوحاً على مصراعيه ، وبقيت كذلك مسألة إعجاز القرآن سرا غامضاً لم يصل بمد باحث إلى فصل المقال فيها ، بل لعل من العبث البحث فيها ، فهي معجزة والمعجزات حجب محجور على العقل الانساني . وهل رأيت شخصاً يؤمن بالمعجزات ثم يبحث في اكتشاف السر في عصا موسى ؟

بيد أننا إذا أبعدنا القرآن من هذا الميدان ثم بحثنا عن السر في البلاغة فإننا نجد دائماً ، عند التطبيق ، تسخر من التحديد ، بل تسخر في تمكيم لاذع البلاغة كما يقولون ويميدون ، وكما يرددون فيكرون التردد ، هي مطابقة القول لمقتضى الحال . فإذا أردت التطبيق فأنك تجدها :

ربابة ربة البيت نصب الخلل في الزيت
لها سبع دجاجات وديك حسن الصوت

فهذا قول مطابق لمقتضى الحال ؛ وذلك أن بشاراً كما تروى القصة ، كان يخاطب خادمته ، فلم يكن من مطابقة القول لمقتضى الحال أن يخاطبها بعنل « قفا نيك ... » .

أهذه هي البلاغة ؟

ويقولون : إن من عناصرها المشاكلة ؛ وعند التطبيق نجد أنها تتممض من :

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه قلت اطلبخوا الى جبة وقيصا

أهذه هي البلاغة ... ؟

ويتحدثون عن راعة الاستهلال ، فتتمنح البلاغة في مقدمة النحو عن :
« الحمد لله الذي نصب كذا وخفض كذا وجزم كذا وجر كذا ... » ١
وذلك كلام تعجبه الأذواق .

ولكن البحث مستمر . واكثير من الباحثين ، شرقيين كانوا أم غربيين ، قد احيى كانوا أم محدثين ، آراء لها قيمتها ولها منطقتها ، شاعت البلاغة أم أبت . من بين هؤلاء الباحثين أديب فرنسي ، قضى حياته في الأدب وفي النقد ، وكان ولا يزال علما من أعلام البيان الفرنسي ؛ ذلك هو أنا تول فرانس ، وهو أديب يعلم كل من يقرأ الفرنسية أن أسلوبه صورة صادقة لتحديد البلاغة بأنها « السهل الممتنع » . وهو في الوقت نفسه صورة صادقة لرأيه الذي نعرضه أمام القراء ، والذي لا يمدو أن يكون شرحا للسهل الممتنع . ورأى الأديب الفرنسي يشبه كثيرا من الآراء التي قالها الشرقيون من قبل . ولعل القاريء سيلاحظ وجه الشبه بينه وبين مايروى عن بشار حينما سئل عن السر في إحصائه فقال : « لأنني لم أقبل كل ما توردته على قريحتي ، وبنجاحي به طبعي ، وبيعتته فكري ، ونظرت إلى مفارس الفطن ، ومعادن الحقائق ، ولطائف التشبيهات ، فسرت إليها بفهم جيد ، وغريزة قوية ، فأحككت سيرها ، وانتقيت حرها ، وكشفت عن حقائقها ، واحترزت من متكلفتها ، والله ما ملك قيادي قط الا عجاب بشيء مما آتني به » . انتهى كلام بشار .

ويقول الأديب الفرنسي في كتابه « حديقة أبيقور » :

« إن كل ما لا يستمد قيمته من ذاته ، وإنما يستمدّها من جودة صياغته ، ومن ذوق فني خاص ، يموت بسرعة ويندثر . وما « المودة » الفنية إلا كبقية « المودات » لا دوام لها ولا بقاء . أرايت تلك الأساليب المتكلفة التي لا تبغى من وراء تكلفتها إلا الجودة ؟ إن مثلها كمثل ما يخرج من محلات الخياطة الكبيرة

من أبواب فيها الجدة ، غير أنها تنتهى بانتهاء الموسم . والفن الرومانى ، حينما تدهور ، زين رهوس تماثيل الامبراطورات بمثل ما كانت تزين به رهوس السيدات إذ ذاك من زينة وقتية ، فلا تلبث هذه التماثيل حتى تصير نايبة عن الذوق مستهجنة ، ويضطر الفنان الى التغيير والتبديل ، فيلبس التمثال حلة مرمرية مستعارة . فإذا ما سرنا فى الأسلوب على ذلك النسق من الزينة الوقتية فلا مناص من التغيير فيه والتبديل كل عام . وإذا ما أحلنا الطرف فى عصرنا الحاضر ، عصر السرعة فاننا نجد أن المدارس الأدبية لا تدوم إلا قليلا من السنين ، بل إنها ، أحيانا ، لا تلبث إلا شهورا . إنى لأعرف كتابا لا يزالون فى مستقبل العمر ومع ذلك فإنى أشعر بأن أسلوبهم قد أتى عليه الدهر . إن السر فى ذلك لاريب ، هو الأثر الذى أحدثه هذا التقدم العجيب الباهر فى الصناعة والآلات . أجل ! إنه هذا التقدم الذى يدفع بالجماعات فى سرعة تشدها . لقد كنا نستطيع ، فى عهد السكك الحديدية ، أن نحيا طويلا على أسلوب مزخرف . أما وقد اخترع التليفون ، فإن الأدب ، وهو دائما يقع البيئة ، قد أخذ فى تجديد أساليبه بسرعة تدعو الى اليأس . لهذا فأتنازى ما يراه الأستاذ «لودفيك هافى» من الأسلوب البسيط هو وحده الذى يعبر السنين محتفظا بقيمته ، نعم إنه يعبر السنين ولا زعم أنه يعبر القرون ، فإن ذلك من المبالغة بمكان .

«على أن المشكلة إنما هى تحديد الأسلوب البسيط . ويجب أن نعترف أن ذلك ليس بالأمر اليسير . إن الطبيعة ، كما نعرفها وكما هى فى الثبات الصالحة للحياة ، لا تمرض علينا قط شيئا بسيطا . وليس للفن أن يتطلع الى بساطة نات عنها الطبيعة . ومع ذلك فاننا نجد متفهمين حينما نقول عن أسلوب ما : إنه بسيط ، وعن أسلوب آخر إن البساطة لا نجد اليه من سبيل .

«وما دام الأمر كذلك فانه لا يوجد فى الواقع من الأساليب ما يمكن أن يقال عنه : إنه ، حقيقة ، بسيط ، وإنما يوجد منها ما يبدو أنه بسيط . وهذا الأخير هو الذى كتب له الثبات بل الثبات القى .

«بقى علينا أن نبحث عن السر فى هذه الظاهرة الموفقة : ظاهرة البساطة . إن الأساليب ، لا شك ، مدينة بها ، لا الى فئة العناصر المختلفة فانها تزخر بها ،

بل الى أن هذه العناصر تكون وحدة صهرت أجزاؤها صهرا بلغ من قوته أن صيرها لسقا سويا لا يميز الانسان ما فيه من أجزاء . وما مثل الأسلوب البليغ إلا كمثل هذا الشماع من النور الذي يفساب من نافذتي وأنا أكتب . إنه يدين بضوئه الصافي الى الاتحاد الوثيق بين الطراف الدمع المكونة له . وما الأسلوب البسيط إلا كالنور الأبيض إنه معقد التركيب سوى أن شيئا من ذلك لا يبدو عليه . ليس هنا إلا صورة خيالية أردت بها تقريب الموضوع ، وإني لجذ عليم بقيمة مثل تلك الصور إذا لم تصنعها يد شاعر صناع . بيد أني قصدت أن أبين أن البساطة الجميلة المشودة في الأساليب ليست الامظها يغنى ما تحته من حقيقة ، وأنها تفتج فقط عن التفسير الموفق والاقتصاد البالغ في الأجزاء التي يتكون منها الموضوع .

أما بعد : فقد يتفق القارئ مع وجهة نظر الأديب الفرنسي وقد يختلف ، وسواء كان هذا أو ذاك فالقارئ يرى ، لا شك ، أن هذا الرأي له قيمته وله منطق .

ومهما يكن من شيء فإن مطابقة القول لمقتضى الحال نعلق قيمة القول الفنية بظرف خارجي ، وهذا يصدق على النافه من القول كما يصدق على القيم منه ، بل وينتهي إلى أن الكلام الواحد بليغ في موطن غير بليغ في موطن آخر ، وذلك كما ترى منسطة ونسبية بأبهما العلم .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق « بمطابقة القول لمقتضى الحال » فإنه جد مختلف فيما يتعلق « بالسهل الممتنع » . ولعل القارئ لاحظ أن بشارا وأنا تول فرانس يتفقان كلاهما ، على ضرورة إحكام النسيج ، وإعمال الروية ، حتى لا تبدو الصنعة ، وحتى لا يبدو التكلف ، وما ذلك إلا لاجل أن يقسم الكلام بسمة البساط أو بسمة السهولة ، فيبدو الأسلوب سهلا ، ويمتنع ، لما يزخر به من عناصر تتصل بالثمة ، وتتصل بالتفكير .

لهذا الرأي أنصاره العديدون ، وإذا اتخذناه مقياسا للجمال أمكننا أن نفسر هذا الاتفاق ، الذي يكاد يكون تاما ، على جمال أسلوب ابن المقفع ،

مثل من حلم النبي

صلى الله عليه وسلم

نفضية الأستاذ الشيخ طه السالك

عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : « لما كان يوم حنين آثر النبي صلى الله عليه وسلم أناسا في القسمة ، فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل ، وأعطى عيينة مثل ذلك ، وأعطى أناسا من أشرف العرب فآثرهم يومئذ في القسمة . قال رجل : والله إن هذه القسمة ما عدل فيها ، وما أريد بها وجه الله ! فقلت : والله لا أخبرن النبي صلى الله عليه وسلم ! فأتيته فأخبرته ، فقال : « فمن يعدل ! إذا لم يعدل الله ورسوله ؟ رحم الله موسى ! قد أودى بأكثر من هذا فصبر ! » رواه الشيخان .

حنين : اسم واد قريب من الطائف ، بينه وبين مكة بضعة عشر ميلا من جهة عرقات ، نسبت إليه هذه الغزاة المشهورة ، التي قصد إليها النبي صلى الله عليه وسلم .

وأمكننا أن نقصر الاختلاف في شأن أسلوب المنفلوطي والرافعي ؛ وذلك أن الأول منهما وإن كان قد أحكم نسجه من جهة اللغة فليس فيه ما يزخر به من عناصر التفكير .

وأما الثاني وإن كان فيه من عناصر الخيال ما يزخر به فإن التكلف والصنعة يفاجئان القارئ لأول نظرة .

هل نتخذ إذن « السهل الممتنع » مقياسا ؟ لعل لأنصار الرافعي ، ولأنصار المنفلوطي ، ولغيرهما ، آراء أخرى ؛ ولعل في مجلة الأزهر سعة للبحث في هذا الموضوع الذي ما أردت بكلمتي فيه إلا إثارته من جديد .

عليه وسلم عقب فتح مكة في بضعة عشر ألفاً ، والتي تعد بحق مجمع عبر وأمثال وحكم وأحكام ، وعظات إلهية بالغة ، ودروس نبوية حكيمة ، إلى ما ابتلى به النبي صلى الله عليه وسلم من جفاء الأعراب وغلظتهم ، وإبذاء المنافقين وعنتهم ، مما يعدُّ الصبر على مثله علماً من أعلام النبوة .

والأفرع بن حابس : أحد الأشراف في الجاهلية والاسلام ، واسمه فراس ، وإنما لقب الأفرع لقرع كان برأسه ، وهو من المؤلفة قلوبهم ، وقد حسن إسلامه . وعيينة بن حصن : كان سيد قومه على حق فيه ، ولذا لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بالآحق المطاع ، أسلم قبل الفتح ، ثم ارتد في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، ثم عاد إلى الاسلام (١) ، وكان من المؤلفة قلوبهم كذلك .

قال رجل : هو معتب بن قشير من بني عمرو بن عوف ، وفي إحدى روايات البخاري أنه من الأنصار ، وهذا في ظاهر الأمر ، وإلا فهو من المنافقين بلا ريب ، إذ لا يؤذى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا كافر أو منافق .

من أجل ذكرى الميلاد النبوي الكريم ، ضربنا هذه القصة مثلاً لحلم النبي صلى الله عليه وسلم واحتماله ، وصبره على الأذى ، وكظمه للغضب ، وتسليمه بأخوائه النبيين ، مصداقاً لقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهمداهم اقتده » .

لقد كانت غزوة حنين من أعظم الغزوات شأناً في الاسلام ، وأكثرها خيراً وبركة على المسلمين ، على الرغم مما أودوا فيها إبذاءً بليغاً ، ولقد بلغت غنائمها من المعظم ما لم يحلم به فاز من قبل ، ومن أجل ذلك اشرأبت الأعناق

(١) في الام لتأخري أن عمر رضي الله عنه قتل عيينة على الردة ، فان ثبت ذلك فلا يد في المحاربة ، لب عينة لأن شجرة أسامة فجعلت هيناء . ويقال كان اسمه حذيفة . هذا وفي التاموس : جعلت عيته كنعم : خرجت مثلها أو عظمت .

اليها ، وارتفعت الأبصار نحوها ، وتعلقت الأعراب برسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه حتى اضطروا إلى سُمرة خطفت رداءه ، فوقف وقال: أعطوني ردائي فلو كان لي عدد هذه المضاه كما لقسمته بينكم (١) ثم لا تجدوني بخيلا ولا كذابا ولا جباناً .

قسم النبي صلى الله عليه وسلم هذه الضام حيث أراه الله عز وجل ، فأعطى قوما ، ومنع آخرين ، وماز أشراف العرب ورؤساءهم في العطية ، فأعطاهم مائة مائة من الإبل ، تأليفاً لقلوبهم ، وتثبيتاً لإيمانهم ، ورغبة في إسلام أشياهم ؛ ومن هؤلاء الأقرع بن حابس النخعي ، وعيينة بن حصن الغزاري ؛ ومنهم حكيم بن حزام الذي أسلفنا قصته في الجزء الماضي مثلاً طاليا في تربيته صلى الله عليه وسلم لأصحابه .

وكان من حكمة صلوات الله وسلامه عليه ، وقد عصمه الله من الميل والهووى ، أن يبين وجه العدل في هذه القسمة ، خشية أن تزل قدم بهم ربوبتها ، أو تزيغ قلوب بعد اطمئناسها ، فيقول : إني لأعطي الرجل وأدع الرجل ، والذي أدع أحب إليّ من الذي أعطى ، ولكي إعما أعطى أقواما لم أرى في قلوبهم من الجزع والهلح ، وأكل أقواما إلى ما جعل الله في قلوبهم من البغي والخير ، منهم عمرو بن تغلب . قال عمرو: فوالله ما أحب أن لي بكلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزr الثعم !

ويبقله أن الانصار همّبوا إذ لم يصهم ما أصاب الناس ، وهم سحرة الدعوة إلى الاسلام ، وأولو الفضل في المناصرة والجهاد ، فيجمعهم في قبة وحدهم ، ثم يخطبهم فيقول : يا معشر الانصار ، ما حديث بلغني عنكم ؟ قال فقهاؤهم : أمارؤساؤنا يا رسول الله فلم يقولوا شيئا ، وأما أناس منا حديثه أسنانهم فقالوا : يقفر الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ! يعطى قريشا ويتركنا ،

(١) السمرة واحدة السر ، والمنة « كسفة » واحدة المضاه ، وكلما هما من أشجار البوادي الشائكة ، والتم : الإبل ، وأمرهما ختمهم الجراء .

وسيوافنا تقطر من دماهم ! فيقول صلوات الله عليه وسلامه : إن قريتها
حديثو عهد بجاهلية ومعصية ، وإنى أردت أن أجبرهم وأنالهم ، أما ترصون
أن يرجع الناس بالدنيا وترجمون برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيوتكم ؟
قالوا : بلى يا رسول الله . قال : لو سلك الناس واديا وسلك الانصار شعبا لسكنت
وادي الانصار أو شعبهم (١) . ثم قال : اللهم ارحم الانصار ، وأبناء الانصار ،
وأبناء أبناء الانصار افبكي القوم حتى أخضلوا الحام وقالوا : رضينا برسول الله
قسما وحظا .

لم تصعب هذه القسمة الحكيمة من آمن بلسانه ولم يدخل الايمان قلبه ،
عن اندس في الانصار وابس لباسهم ؛ ولم يناك أحدكم غيظا وحنقا أن قال
تلك الكلمة المفاجرة التي ازداد بها كفرا على كفره ، قالها على مسمع من خادم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورفيقه في حله وترحاله : عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه .

رأى أمسين رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا عليه مفروضا أن يبلغه
ما سمع ، ليأخذ حذره ممن يظهر الإسلام ويبطن الكفر ولا يألو المسلمين
خيالا ! وحق ما رأى عبد الله رضي الله عنه ، فإت طعنا في رسل الله ليس
كطعن في غيرهم ، ومن مسهم بسوء فقد حل دمه ، فإن عفوا عنه فلنحكم بالغة
لا يتسع المقام لبسطها .

وقد استنبط العلماء من نقل عبد الله وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم
إياه ، أن إبلاغ الحديث على وجه الإصلاح جائز لكن على شريطة صدق النية
وتمييز المصلحة من المفسدة ، أما من التمس عليه الأمر أو علقته به شائبة
الهموى ، فطريق السلامة أن يحسك خفية أن يزل . ومن لنا بمبلغ كمبد الله
علما وفهما ، أو مبلغ كرسول الله أمانة وحلما ؟

(١) التنب بالكفر : الطريق إلى الجبل .

ولقد كان يميز على ابن مسعود أن ينكر على هذا المنافق ، أو يجهر بأمره تنكيلا به ، ولكن أثبت له كياسته وأمانته ثم غفاته للمتنة إلا أن يسر حديثه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ويدع الأمر له يتولاه بحكته ؛ فما كان جوابه صلى الله عليه وسلم ، وقد شق عليه الأمر وتغير وجهه كأنه الصيرف (١) ، إلا أن ترحم على أخيه موسى عليه السلام ، وتأمى بما آذاه قومه به ، مما لا يصبر على مثله إلا أولو العزم من الرسل .

يا لها من إساءة بالغة ، تهيج غيظ الحليم ، وتذهب بلب الكريم ، ولكنها لا تخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحاشاه ، عن وقاره ومهابته ، ورشده وحكته . لا جرم أنه غضب وتغير ، فليس من شرط الحليم ألا يغضب ولا يتغير ، بل ربما كان الحليم أشد الناس غضبا إذا استغضب ، ولكن من شرطه أن يملك نفسه عند الغضب ؛ ولقد كان صلى الله عليه وسلم أملك الناس لنفسه ، بل ما كان غضبه قط إلا لله والحق ، وما انتقم لنفسه قط إلا أن تنتهك حرمة الله ، فينتقم لله بها .

وبعد ؛ فهذا مثل يصور لنا جانبا يسيرا من سيرة خاتم النبيين ، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ؛ فإذا احتفل المسلمون بعيد مولده فليذكروا سيرته الطاهرة ، وليدرسوا خلقه العظيم ؛ ثم ليدعوا جانبا هذه المظاهر الساخرة ، والصور الهائلة ، فقد كان صلى الله عليه وسلم يحب معالي الأمور وجدها ، ويكره دنياها وسفاسفها ؟

(١) الصرف بكسر الصاد : صبغ أحمر يصبغ به الجلد ، وقد يسمى الدم صرفا .
والبراءة متبسة من رواية مسلم .

كتان التوائب

سمع الفضيل بن عياض رجلا يسكو بلاء نزل به ، فقال له : يا هذا تشكو من رجلك إلى من لا يرجحك ؟ قال : من شكاء مصيبة نزلت به فكأنما شكاربه .
وقال دريد بن الصمة يرثي أخاه :

قليل التشكى للمصائب ذاكرا من اليوم أعقاب الأحاديث في قد

السياسة الشرعية

مبناها

لفضيلة الأستاذ الشيخ رزق الزلباني أستاذ السياسة الشرعية
بتخصص القضاء الشرعي

إن السياسة الشرعية ترجع الى التصرف في الشؤون العامة على قاعدة جلب المصالح ودرء المضار مع عدم المخالفة للشرعية الفراء وإن لم يقل بذلك التصرف مجتهد ولم يرد به نص خاص ، أو الى القواعد التي يتعرف بها ذلك التصرف ؛ فهي في الواقع بناء الاحكام المتعلقة بالشؤون العامة على المصالح ، ومراعاة الحكمة في التصرفات ، بحيث يكون الناس معها أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد .

هذه السياسة — عند التحقيق وإجمال النظر الصحيح واطراح العصبية للمألوف — موافقة تمام الموافقة للشرع الكريم الذي بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم البلاغ المبين ؛ فقد بلغ عليه الصلاة والسلام الاحكام مقرونة بعلمها إيداناً بأن الله تعالى حكيم في شرعه ، وبأن حكمته في تشريع الاحكام مصلحة يقصد جلبها أو تكميلها ، أو درء مفسدة أو تقليلها ، وبأن غاية الشريعة نفع المكلفين بجلب المصالح لهم ودفع المضار عنهم .

وإذا كانت مبنية على رعاية المصلحة تابعة لها فهي بالضرورة لا تلتزم طريقاً معيناً ، ولا تقف عند حدود ثابتة لا تتعداها ، بل يجب أن تتغير كلما تغيرت المصلحة بحسب الأزمنة أو الامكنة ، على شريطة ألا تتعدى في جميع الأحوال حدود الشريعة وقواعدها السكينة .

ومما تقدم يعلم أن هذه السياسة قائمة على أمرين : أحدهما ثبوت الحكمة لله تعالى ، والثاني عدم وحبس التقليد لواحد من الأئمة الأربعة أو غيرهم . وسنبين ذلك بقدر ما يتسع له المقام ، فنقول :

إن الله سبحانه كما تفرد بالإيجاد فلا خالق سواه ، تفرد بالتشريع فلا حاكم غيره ، كما قال سبحانه : « ألا له الخلق والأمر » . والمراد بالأمر التصرف في الملك ، ومنه إرسال الرسل وإزالة الكتب لتشريع الأحكام ووضع الحدود . ثم هو سبحانه مختار في خلقه وأمره لصدور ذلك عن علمه وإرادته وقدرته . ومن القواعد المسلفة عند جميع العقلاء أن أعمال العاقل تصان عن العبث ، ولا يريدون من العاقل إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته ، ويريدون من صونها عن العبث أنها لا تصدر إلا لأمر يترتب عليها يكون غاية لها . وإذا كان هذا في العاقل الحادث فما الظن بمصدر كل عقل ومنتهى كل كمال في العلم والإرادة وسائر الصفات ؟ على أن تنزه الفعل عن العبث مما تشهد القطر السليمة بأنه كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، وكل ما كان كذلك يجب ثبوته لله تعالى . فالحكمة واجبة الثبوت لله تعالى ، لأن تنزه الفعل عن العبث لا يتم إلا بمراتبها ، وهي ما يترتب على الخلق أو الأمر من المانع الخاصة أو العامة معلوما له سبحانه ، مراداً له من خلقه وأمره .

هذا ما تقتضيه بدهاة العقل ؛ والنقل القطعي يؤيدها أكل تأييد ؛ فقد أخبر الله سبحانه أنه خلق كذا لكذا ، وأمر بكذا لكذا .

فن التحليل للخلق قوله تعالى : « الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهما ليتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً » ، وقوله تعالى : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام » . ومن التحليل لتفاصيل الأحكام الشرعية قوله تعالى بعد آية الوضوء والتيمم « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » . وفي الصيام « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » . وفي الصلاة : « وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » . وفي القبلية : « فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للاس عليكم حجة » . وفي القتال : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » . وفي القصاص : « ولكم في القصاص حياة » . إلى أضعاف أضعاف ذلك مما يفيد من له أدنى تأمل القطع بأنه تعالى

ما خلق ولا أمر إلا للحكم التي ذكرها وتغيرها بما لم يذكره ، تاركاً للعقول أجر البحث عنه ولثة الوقوف عليه بعد التنبيه بالمذكور على ثبوت أصل الحكمة .

وانظر كيف أنكر سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا حكمة فقال : « أَلَمْ يَتِمَّ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عِبَادًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَآتِرَجُمُونَ » ، فتعالى الله الملك الحق ، وقال : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ، لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين » .

وقد أتى سبحانه على المؤمنين حيث زهوه عن إيجاد الخلق عبثاً ، فقال : « وينفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه » ، وأخبر أن ذلك ظن أعدائه لا ظن أوليائه ، فقال : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ، ذلك ظن الذين كفروا » .

وعلى الجلة فالتحقيق الذي لم يبق معه محال للشبهة أن الأحكام الشرعية قائمة على رعاية مصالح العباد ، وأنه لا مانع عقلاً ولا نقلاً أن تكون أحكام الله معلة بالعلل والغايات .

على هذه المقدمة قام الاجتهاد والقياس ، إذ لولا أن الأحكام الشرعية معلة بالمصالح لانسدت بابها ، ولوقف الناس أمام ما لم يرد فيه نص من أعمالهم - وهو يربى على موارد النصوص - موقف الحائر الذي يجهل حكم الله تعالى في أكثر ما يأتي وما يذر ، ولبطل عموم رسالته صلى الله عليه وسلم ، وهو مما يجب الإيمان به لقوله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » ، وقوله : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً » . ذلك أن رسالته صلى الله عليه وسلم لها عمومان محفوظان لا يتطرق اليهما تخصيص : عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم ، وعموم بالنسبة إلى ما يحتاج إليه من بعث إليهم في أصول الدين وفروعه ، فكما لا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته ، لا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها مما جاء به ، ومن الواضح أن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قول منلو وهو الكتاب ، وغير منلو وهو السنة القولية ، وفعل وتقرير ، وذلك كله متناه ، وأفعال العباد متجددة غير متناهية ، ومن المحال أن يقابل المتناهي ما لا يتناهي ، فلو لم تستق

أحكام ما لانص فيه من موارد النصوص بالاجتهاد لبطل أحد صموى الرسالة ، ولاحتجاج الناس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى رسول آخر يبين أحكام ما لانص فيه ، ولم يكن عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين ، وذلك كله مما علم من الدين بطلانه بالضرورة .

إذا ثبت بما أسلفنا أن حكمة الشارع وقصده من شرع الأحكام التكليفية إنما هو حفظ المصالح ضرورية كانت ، أو كالية تحسينية ، وهى المسماة بكليات الشريعة ، فكل حكم يؤدي الى حفظ مصلحة منها بأن كان يترتب على الأخذ به أن يكون الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد ، ولم يخالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهو من الشريعة مطلقا ، سواء أ كان مما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم لأمرته ونزل به الوحي أم مما لم يشرعه ولم ينزل به وحى ، وإنما كان رأيا محمودا ، وهو ما يدركه العقل بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة الصواب فيما تتعارض فيه الأمارات ، وكان مع هذا صادرا من أهله غير معارض لنص أو إجماع ، فالرأى المحمود بهذا الاعتبار يتناول القياس ، ومنه الاستحسان على التحقيق ، كما يتناول المصالح المرسلات وهى المصالح التى لم يشهد لها بالاعتبار ولا بالإلغاء نص معين ، وكانت ترجع الى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع .

عدم وجوب التقليد :

مما تقدم يتبين أن القول بوجوب التقليد لواحد من الأئمة الأربعة فقط ، وأن من التزم مذهبا من المذاهب لا يجوز له الانتقال عنه الى غيره ، قول يناق السياسة الشرعية التى يجب أن تتغير بتغير المصالح بحسب الأزمنة والامكنة والعادات كما أسلفنا ، ثم هو مع ذلك لا دليل عليه من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسوله ولا من إجماع المسلمين ، بل المقول عن ابن الصلاح وغيره من محققى العلماء أنه يجب على الأمة أن يقوم بعضها بالاجتهاد المطلق المستقل لانه فرض كفاية . وقال الشيرازى فى الدرر المنتورة : لم يبلغنا عن أحد من السلف أنه أمر أحدا أن يتقيد بمذهب معين ، ولو وقع ذلك منهم لوقعوا فى الإثم لتفويتهم العمل بكل حديث لم يأخذ به ذلك المجتهد ، والشريعة

حقيقة إنما هي مجموع ما بأيدي المجتهدين كلهم لا ما بيد واحد منهم ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد التزام مذهب خاص لعدم عصمته ، ومن أين جاء الوجوب والأئمة كلهم قد تبرءوا من الأمر باتباعهم وقالوا : إذا بلغكم حديث فاعملوا به واضربوا بكلامنا عرض الحائط . اهـ

هذا ومجموع رسالته صلى الله عليه وسلم لسلك ما يحتاج اليه الناس في كل زمان ومكان يقتضى أن تتبع الشريعة في أحكامها الدينية تطوّر الأمم في الشؤون الاجتماعية لإقامة الشؤون العامة على نهج المصلحة ، ولحفظ البيضة ، إما بأجتهاد من هو أهل له من أهل البصر بقواعد الشريعة وشؤون الحياة ؛ وإما بطريق التفرّج على مذاهب المجتهدين ، وهو استنباط أحكام الحوادث المتعددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التي مهدها صاحب المذهب عن هو أهل لذلك ، وهو من له مذكرة الاقتدار على هذا الاستنباط ، وهو المسمى بمجتهد المذهب ، ولا ريب في أن التفرّج جائز ، فقد وقع في كثير من الأعصار في مذاهب الأئمة من المنحرفين فيها ولم ينكر عليهم أحد ؛ وإما بأخذ الحكم المناسب من أي مذهب كان ولو من غير المذاهب الأربعة متى صح سند .

وعلى الجملة فإن الجود في الشؤون العامة على مذهب معين - ولو أصح بعض الأحكام فيه لا يؤدي الغاية التي قصدت منه لتغير الأحوال والعادات والنيات - مما لا يقبله نقل ولا عقل ، ولا يتفق مع ساحة الشريعة الفراء . والله الهادي إلى سواء السبيل ؟

الدنيا عند الآتقياء

قال رجل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه : يا أمير المؤمنين صف لنا الدنيا . فقال : ما أصف من دار أولها غناء وآخرها فناء ، حلالها حساب ، وحرامها عقاب ، من استغنى فيها فتن ، ومن افتقر فيها حزن .
وقيل لأرسطو : صف لنا الدنيا . فقال : ما أصف من دار أولها فوت ، وآخرها موت !

الشيخ محمد شاكر^(١)

المتوفى سنة ١٣٥٨ - ١٩٣٩

لفضيلة الأستاذ محمد كامل النقي

نشأته وحياته : (١)

هو السيد محمد شاكر بن أحمد بن عبد القادر من أميرة أبي علياء من أشرف الصعيد . ولد بمدينة « حرجا » في منتصف شوال من سنة ١٢٨٢ الموافق مارس سنة ١٨٦٦ ، وحفظ كتاب الله ، ثم رحل إلى القاهرة فتعلم بالأزهر .

وفي منتصف رجب سنة ١٣٠٧ الموافق ٤ من مارس سنة ١٨٩٠ عين أمينا للفتوى مع مفتي الديار المصرية أستاذه الشيخ محمد العباسي المهدي .

وفي السابع من شعبان سنة ١٣١١ الموافق ١٣ من فبراير سنة ١٨٩٤ ولي منصب نائب محكمة مديرية القليوبية ، ومكث به أكثر من ست سنين ، وقد اطلع خلال الفترة التي قضاها في المحاكم الشرعية على وجوه النقص فيها وما يتطلب العلاج منها ، سواء منها ما كان متعلقا بإجراءاتها المعقدة أو نظمها الملثوية ، فوضع تقريرا قويا أوجت به غيرته وأملته خبرته ، ورفعها للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية إذ ذاك ، في أوائل سنة ١٨٩٩ م . وهذا التقرير مصور فحسياً ومحفوظ بدار الكتب المصرية . ولما طاف الإمام بكثير من محاكم الوجه البحري متفقدا أحوالها دارسا شئونها ، كان رأيه في الإصلاح متفقا في كثير من الأمور مع ما اهتدى إليه المترجم . ولعل الأستاذ الإمام لاقتناعه بوجاهة نظره في الإصلاح رأى أن يعهد له ليشغل منصب

(٢) قلا من رسالة آثر الأزهر في الهممات الأدبية الحديثة « لأستاذ محمد كامل النقي وقد حصل الأستاذ بها على للمالية من درجة أستاذ امتياز .

(١) رجعتنا في بعض ترجمته إلى مقال نشره الأستاذ أحمد شاكر في المقتطف الصادر في أغسطس سنة ١٩٣٩ .

قاضي قضاة السودان ، فاقنع ولى الامر بذلك ، وأسند اليه هذا المنصب فى ١٠ من ذى القعدة سنة ١٣١٧ الموافق ١١ من مارس سنة ١٩٠٠

ظل الشيخ شاكر فى السودان أربعة أعوام يمثل الرئيس الدينى الجرىء الذى يستمد سلطانه من حاكم مصر الأعلى ، وكان معترفاً بهذا السلطان يفار على كل مظهر من مظاهره ؛ فقد أعاد تعيين القضاة الشرعيين الذين تسلموا حملهم قبل حضوره ، ولم يعترف بتعيينهم من قبل ، وبعت لكل منهم ما ذن يياشر بمقتضاء عمله الشرعى متضمن إجازة ما أصدر من قبل من الأحكام الشرعية (١) .

ومن اعترازه بمكانته وذوده عن حقوق عمله التى يخولها له منصبه ، شجر خلاف بينه وبين كاتم السر القضاى فى السودان ، ولكن الشيخ اقترن موقفه فى هذا الخلف باللباقة والسكياسة ، وبراعة الحجة وقوة المنطق ، وتم له النصر فى كل نزاع دون أن ينير حقاً على مسلكه ، أو موجودة من تصرفه .

وفى سنة ١٩٠٢ قام قاضى محلة « الرباطات » الشرعى بالإجازة من غير أن يستأذن الشيخ شاكر ، فلما علم بذلك كتب إلى كاتم السر القضاى يلفته إلى خطأ ذلك التصرف ، وأرسل بالبرق إلى قاضى « الدامر » يأذنه مباشرة الأحكام الشرعية فى محكمة « الرباطات » فى أثناء غياب قاضيتها ، ولكن كاتم السر كتب إلى الشيخ شاكر يذمه إلى أن محكمة العموم التى يرأسها الشيخ بصفته قاضياً للقضاة موعلة فى التدخل إدارياً فى شئون المحاكم التابعة لها ؛ ولم يكن قاضى القضاة القوى العنيد يفضى على هذه الفتنة ، فجرد قلعه ورد عليه رداً يحفظه التاريخ ، كان فى ختامه « وإلى هذا الحد أرجو أن تعيدوا النظر فى هذه الملاحظات وتقدروا موضوعها حق قدره ، فإن بقاءها على ما هى عليه يذهب بكثير من الثقة التى هى عماد الاشتراك فى المصالح ، والتى إن فقد الموظف شيئاً منها تغير له أن يفقد مركزه ليحتفظ بها ؛ وأنا أول رجل يسغو بمركزه فى سبيل الثقة بنفسه (٢) » .

هكذا كان الشيخ عنيدا في الدفاع عن رأيه ، صلبا في الغيرة على ما يعتقد أن الحق في جانبه ، وكان كلما خالفه كاتم السر رأيه أو مس ولو من بُعد سلطانه ، انتفض قلمه للرد عليه ، وبين له وجه الحق وغضب له . وما كان لهذا الغضب وتلك الممازعات أن تصرفه عن إصلاح القضاء الذي توخاه ، ونصرة الحق التي فطر عليها ؛ فقد مكث في السودان رجلا مصلحا يرعى الحدود في تقية وكرامة ، واستحدث به من التشريع ما تمت الحاجة اليه حتى كان السودان أسبق حثا في الإصلاح بسبب ما تنبأ له من جهد هذا الرجل الذي بث فيه أفكاره ونشر في ربوعه هداة ، فضلا عما تقع فيه من العلم وألتي من الموعظة ، فقد كان يلقي خطبا محكمة يدعو بها الى الدين والفضيلة ؛ وما يذكر أنه قرأ السودانيين صحيح البخاري بأسلوبه المذهب ، وطريقته الحبيبة .

وحين عاد الى القاهرة كان قد رُئي قبل عودته بعام أن تخضع الاسكندرية للجامع الأزهر في التدريس والامتحان ، وكان الجامع « الأور الاسكندري » موقوفا للتدريس من قبل « الشيخ ابراهيم الباشا » الجد الأعلى للشيخين : محمود الباشا وأحمد الباشا ، وأبى أبناء الواقف أن يتبعوا مجلس إدارة الأزهر في نظامه وإدارته (١) وقرر مجلس الأزهر تعيين شيخ لعلماء الاسكندرية غير الشيخ محمود الباشا . إذ ذاك فكر الشيخ محمد عبده في المصلح الذي يقوم على هذا العمل الجليل ، وقرّر كنياته فلم يجد أصلح من الشيخ شاكر ، همه نفس وكفاية حمل وقوة عزم ، فاختبر رغبته ، فلقى منها تلبية ، ووافقت حكومة السودان على نقله الى عمله الجديد ، ورضى الخديو بتعيينه ، وصدر الأمر العالي به في ٢٦ من إبريل سنة ١٩٠٤ (٢) .

صعد الشيخ بالأمر ، وتلفت لهؤلاء الشيوخ في الاسكندرية فاذا هم أقل من القليل ، ولهذا المعهد فاذا هو صورة ضئيلة متواضعة . إذ ذاك فكر في إيجاد معهد ديني جليل ، وبعد أن طاف بمدارس الثغر الوطنية والاجنبية ودرس منهاجها ونظمها ، وعكف على إعداد ميزانية هذا المعهد ، وأعد العدة لوجوده ،

عرض الأمر على الخديو عباس ، فوافق على تفكير الشيخ الذي يتطلب من مال الدولة سبعة آلاف جنيه ، واختار جامع أبي العباس مكانا للدراسة ، وأعلن قبول الطلاب بامتحان بمحور لهم ، فأنشئ من كل صوب ، ولم يهل أول العام إلا وعلى مقامه ثلاثمائة طالب ، وكان خلف أبي العباس فراخ تابع لمصلحة البحرية فارتأى الشيخ أن يقيم عليه مساكن للطلاب ، وتفضل الخديو بتنفيذ رغبته ، كما أنجه الى إقامة بناء نظم يضم مظلة المعهد وإدارته ، فطلب من البلدية قطعة أرض تبلغ ١٨ ألف متر بحجة « الورديات » . وإذ تقوم في طريق مشروعاته العقبات ، وتقع في مجرى إصلاحه السدود ، يجد من لفاقته البارعة وحيلته الواسعة وعطف ولى الأمر ما يعضى به الى النجاح قدما .

أدرك الشيخ في هذا المعهد نهضة علمية متوثبة ، وث في الطلاب روح الحد والمثابرة ، وقام على شئونهم بمزجة قاعدة وفكر موفق ، فألف الطلاب النظام ودرجوا عليه ، والأساتذة صبط المواعيد ورعوا حدودها ، وواظبوا على إلقاء الدروس وتنظيم ساعات العمل والنقيد بمنهاج مرسوم (١)

وكان يرفع كل عام تقريرا عن أعماله لولى الأمر أولا ، ولمن يهمهم التعليم الدينى ثانيا ، يعد هذا التقرير بنفسه ويصوغه بأسلوبه ، ويصنعه خطبته التي يلقيها في نهاية العام الدراسى ، ويوضح فيه مساهج الدراسة ، مما يدل على فهمه وتمكنه من أساليب التربية والتعليم .

ومن صفته الحميدة فى الاسكندرية أنه كان يقيم آخر العام الدراسى حفلا جامعا تخرج فيه الجوائز للناحين ، وكان يوزعها عليهم نائب الخديو أو رئيس مجلس النظار ، حنا للطلاب وتشجيعا لمزايتهم ، فيصحبهم ما يفيدهم فى اللغة والأدب وعلومه ، كقائمة ابن خلدون والمثل السائر وديوان الحماسة ونهج البلاغة وتاريخ أبى الفداء وديوان المتنبي وفقه اللغة وغيرها .

وكان كبار المفكرين ووجوه الناس فى الشعر لصلتهم به وإعجابهم بنهوضه يهدون الطلاب كتباً ذات قيمة فى الأدب والتاريخ كالمروم محمد طلمت حرب باشا

الذى أهدأهم مائة نسخة من كتاب تاريخ دول العرب والإسلام ، وعمود بك أبو النصر أحد كبار المهامين بالاسكندرية إذ ذاك الذى أهدأهم تسعين نسخة من كتاب « إرشاد القاصد لابن ساعد الانصارى » .

ومى يؤثر أن اللورد كرومر المعتمد البريطانى فى مصر إذ ذاك ، كان قد تعرض للإسلام ، فأثر الشيخ أن يرد عليه فى هذا الحمل الجامع ، وكان يوماً ذا خطر عظيم إذ يند لسماع خطابه الكبراء والعظماء والأعيان والعلماء ، فهدد حديث طويل فى خطابه انجبه الى العلماء ، وقال : « إن هذا الدين القويم الذى استضاء بنوره أبناء الانسان منذ أربعة عشر قرناً ، لا تزال مزاياه الفاضلة محجوبة عن أعين كثير من الناس حتى من الذين اقتضت الإرادة الإلهية أن يعتزجوا بأهله . إن احتجاب هذه الفضائل الاسلامية عن العيون وإعراض الكثير من المسلمين عن التمسك بها وتقاعد العلماء عن التنويه بشأنها والحث عليها ، سوغ لرجال نظروا الى أحوال الأمم الاسلامية الحاضرة ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن حقيقة فضائل الاسلام وآدابه ، أن ينسبوا الى الاسلام عيوب هذا العصر ، وأن يعلنوا فى مشارق الأرض ومغاربها أن التعاليم الاسلامية هى التى وقعت البلدان التى دان أهلها بدين الاسلام (١) » .

ونظّل الشيخ يمرض أقوال المهاجرين وينفذ إليها قولاً قولاً ويسفها فكرة فكرة حتى خلب العقول وأخذ بنواصى الأبواب .

هذه بعض الجهود التى بذلها الشيخ ، وتلك آثاره الجلى فى إنشاء هذا المعهد الجليل وسهره على العلم فيه .

ولا بأس من الإشارة الى ما كان بينه وبين الخديوم وثيق الصلة وثابت الود ؛ فقد كان الخديو يحجز له الحب ، ويفرمه بالثقة الكريمة ، ويستشير به فى أخطر المسائل ، ويقدر رأيه حق قدره ، ويحرص على إثارة بالإجلال والتكريم .

وفى أواخر سنة ١٣٢٤ هـ نذب للقيام بأعباء مشيخة الأزهر نيابة عن الشيخ عبد الرحمن الشربيني شيخ الأزهر إذ ذاك ، فجمع بين ذلك وبين مشيخة

للمعهد الاسكندري ، حتى كان التاسع من ربيع الآخر سنة ١٣٢٧ ، الموافق ٢٩ من ابريل سنة ١٩٠٩ ، فصدر الامر العالي بتعيينه وكيلا للجامع الأزهر ، فضى في طريق إصلاحه بفكر موفق ، ورأى مسدد ، وهمة لا تعرف الونى أو الفتور .

وفي عهد وكالته صدر قانون النظام في الأزهر سنة ١٩١١ م الذي قسمت بمقتضاه الدراسة إلى مراحل لكل منها نظام ومواد خاصة ، وعهد اليه بتطبيق القانون الجديد ، فانشئ القسم الاول وعين شيخا له مع بقائه وكيلا للجامع الأزهر .

وقد قام برحلة إلى الصعيد وجال في كثير من قرأه ومدنه متفقدًا الدراسة الدينية في مساجده توطئة لإنشاء معاهد دينية تتبع الأزهر وتخضع له ، وقد نفذ ذلك بإنشاء معهد أسبوط وقنا .

ولما شرع قانون الأزهر في سنة ١٩١١ م وأنشئت فيه هيئة كبار العلماء كان أحد أعصائها ، وظل يرفع صوته مناديا بالإصلاح مدافعا عن الوطن بما خلد في العالمين ذكراه .

وفي سنة ١٩١٣ م أنشئت الجمعية التشريعية ، وكان قد زهد في المناصب لما يجد فيها من العناء وما يترصد له من سعى السعاة وكيدهم ، ولم يكن يستطيع أن يطلب إحاطته الى المعاش إذ كان في السابعة والأربعين من عمره ، وذلك ما لم يبعه القانون ، فاهتبل بإنشاء هذه الجمعية فرصة ، وكان محمد سعيد باشا ناظر السطار إذ ذلك ، وكان صديقا له ، فعين عضوا بها .

ولما اشتعلت الثورة المصرية سنة ١٩١٩ م سال فيها وحال ، وأذكاها بقلبه ولسانه ورأيه ، حتى إذا وافت سنة ١٩٣١ أعرض عن الدنيا ولزم دأوه لمرض الفالج الذي أصابه ، وظل ينتظر المنون حتى دماه مولاه ، فلباه في صباح الخميس الحادى عشر من جمادى الاولى سنة ١٣٥٨ ، الموافق التاسع والعشرين من يونيه سنة ١٩٣٩ . فمر الله له ، وأكرم في جنته متواه .

وكان رحمه الله وثيق الدين ، طيب الخلق ، مخلصا في عمله ، جريئا في رأيه ،

كما كان فقيها ضليعا في الفقه وأسراره ، واسع الأفق في تفسير كتاب الله ، مدركا لدقائقه ، منقطعا لكرم مقزاه ، متحكما من الأصول والمنطق والحديث ، وله في كل ذلك لفحات دالة على بعمد غوره وصفاء ذهنه .

وقد دمج بقلمه الرشيق الدقيق بحثنا ضافيا سماه « القول الفصل في ترجمة القرآن الكريم الى اللغات الأجنبية » ، وهو مجموعة من مقالاته الممتعة التي نشرها في الصحف مؤيدا بها رأيه في هذه المسألة التي كان ينكر على مجيزيها أشد نكير ، ويرام لولا حسن الظن فئة من ملاحدة هذا العصر ، عصر التجدد والانتقال . وقد طبع هذا البحث سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٥ م .

كتابه :

كتب عدة مقالات في السياسة والعلم والاجتماع والقانون ، فأشرقت على صفحات الصحف والمجلات كحلة الأحكام الشرعية التي صدرت أربع سنوات مبتدئة من سنة ١٩٠٢ م ، وكان ينقد في هذه المجلة بعض أحكام المحاكم الشرعية ويوجيها الوجهة الصالحة .

وأكثر الصحف التي حفلت بمقالاته وبحوثه هو صحيفة المقطم ، فقد كانت له بها جولات موفقة ، وكلمات في السياسة لا تزال ملء الأسماع .

وكانت الاقطار العربية تتلقف كتابته وتستشرف لها ، حتى قال بعض البغداديين : « نحيناصل المقطم في البريد نفتح أهداده بلهفة شديدة ونشفع مقالاته لملنا نجد مقالة لحضرة الشيخ مديلة بإمضائه ، فإذا وجدنا ذلك عددنا اليوم من أسعد أيامنا » .

ومن عجيب أنه يتحدث في عثون السياسة العامة ويتناول القضية المصرية ويدرس ما يجتد من أحداثها ، وما يظهر كل يوم من مواقفها وتطورها ، فتستشف مما يكتب روح الخبير الدارس الملم بأطوار الحياة السياسية ، العارف دقائقها جملة وتفصيلا ، فيهدي برأيه وينير بفكره ويوجه بمقله ، وتراء في كل ذلك كأحد الزعماء السياسيين الذين يخبون في السياسة ويضمون ، والذين يحبون في السياسة ويحرمها ويقضون فيها صياحهم والمساء .

هذا الى روجه الوطنى الغيور ، وضميره البقظ المؤمن ، الذى تسمع صوته فى كل حرف ، ويناديك فى كل خطرة وهاجسة .

وأسلوب الشيخ يمثل الأسلوب الأدبى المصنى من كل تعقيد ، الذى لا تشوبه شائبة من التواء أو معاقلة ، والذى يطول ويطول ولكنك لا تئثر فيه على لونة الجناس والتورية ، ولا يوافيك منه فى قليل ولا كثير شئ . من آثار الصنعة والطلاء .

وهو مسطى فى أسلوبه ، بارع فى حجته ، يغمرك بالأدلة ويفيض عليك من البراهين حتى لا يدع إلى الشك مجالا فيما يذهب إليه من رأى ، أو ينفذ إليه من غرض .

ونحمد كنانته الشابة الثائرة كأنما حطها قلم شاب متحمس جريء ، فلا تحفظ ولا خوف ولا تملق ، وهى مع ذلك لا تفوتها الرصانة والاتزان .

وقد جمعت طائفة قيمة من مقالاته التى رفعتها الى حضرة صاحب المعالي رئيس الوفد المصرى باسم « الشرح التفصيلى لمذكرة الاتفاق » الذى قدمه الانجليز للمصريين وبيان ما تضمنه من الشروط التى تتعارض مع الاستقلال ، وقد أحصى منها ثلاثين شرطا سوى التنصيص على إلغاء الحماية ، وسوى مسألة السودان الذى هو الجزء الحيوى المتمم لمصر .

كما جمعت طائفة أخرى من مقالاته الممتعة التى سبق نشرها فى المصحف فضعها كتيب بعنوان « من الحماية الى السيادة » يقول فى مقدمته :

« أقدم هذه الكلمات الى كل عامل فى سبيل الاستقلال التام لوادى النيل من منبعه الى مصبه بدون أى تدخل أجنبى فى شئونه الداخلية والخارجية » .

واطلعت على تقرير كتبه بخطه الجليل الاينى سنة ١٨٩٩ م إذ كان نائبا لمحكمة بنها الشرعية - حينما كانت مديرية القليوبية - وقد أودع هذا التقرير خلاصة آرائه ومشاهداته وما يراه من إصلاح شامل فى المحاكم والتوائى والنظم ، وختم التقرير بفصل ضاف يبين حالة ديار المحاكم الشرعية ، وما هى عليه من سوء وإهمال .

هرون الرشيد

لم يكن طائفاً ولا مستبداً

لفضيلة الأستاذ عبد أمين هلال

قد تخيرنا أن نعرض لبعض المهاكل في حياة « الرشيد هرون » الخليفة الخامس من بني العباس ، إذ كان عصره أزهى عصور الإسلام وأخْلدها في تاريخ دنيا الرحمة والعدالة والحضارة . وإن استفاض المؤرخون في الكلام عن هذا الخليفة ، وفي تبين ماله وما عليه ، فربما يعثر القارئ في هذا المقال على آراء لم يذكرها الكتّابون من قبل ، فإن وفقنا - وهو ما نرجو - لحسبنا أن كشفنا عن حقيقة تاريخية بالادلة الناطقة قد يستقيم بها مجرى من مجارى التاريخ نمرجت طرقه وتمددت الآراء في شعابه .

جلس الرشيد على العرش ولم تزل الخلافة الإسلامية في أمر مزيج ، لم يستقر القضاء على نبي أمية ، فقد نقلوا سلطانهم إلى الأندلس ؛ وما زال بعض الخوارج وبعض الطامعين من بني علي ، بل ومن بني العباس ، يتربصون الدوائر بالجلّاس على عرش بغداد ، وكل يحشد ما وسعه من جهد في تقويض هذا العرش بتقويض أمر الجلّاس عليه . في هذا الممترك كان الرشيد يقبوا سلطان الخلافة ، بعد أن آل إليه الملك بعد أخيه بعد من أبيه المهدي . ولم يكن وصوله إلى العرش على الرغم من هذا العهد بالامر السهل ، إذ رغب « الهادي » في أن ينقض بيعه أبيه ويعطيها لابنه « جعفر » ، وتابته على ذلك القواد ، وتنقصوا « هرون » في مجلس الجماعة ، ولولا أن الموت مجل « بالهادي » بعد سنة واحدة من خلافته ما حظى الإسلام بخلافة « الرشيد » والمصر الذهبي العتيق .

تولى عرش الخلافة وسلطان المسلمين يمتد من المحيط الاطلسي إلى الصين وجبال الهند ، ومن بلاد السودان واليمن إلى سهول سيديرا ، ودخلت المملكة سبعون مليوناً ومائة وخمسون ألف دينار ، فهو يريد أن يلتمس إلى أمر هذه الامبراطورية المترامية ويعمل على التوسع بها وحياتها مما يكاد لها . غير أن الطامعين في الخلافة من أقاربه والحاقدين من الأاجم على ازدهار مملكتهم كثيراً ما كانوا يعملون الخيل على الانتفاض وجعل أمر الدولة شيعاً ، مما دعا الرشيد إلى الايقاع بالبرامكة وببعض أقاربه ، حفاظاً لأمر المسلمين ، وقطعاً لداير المفسدين .

أجل إن الكاتب في التاريخ لا ينبغي أن يلصق المئالب بمن دخلوا في غمرة التاريخ إلا بعد ترو ونظر فاحص فيما كان يحيط من الظروف والملابسات ، وكيف يتسنى لمتعجل أن يجزم بحقيقة تحيط بها الشكوك وتكتنفها الظنون ؟ ومن الأسف أن بعض من كتبوا ، أو قل قرضوا لهذه الأمور الخطيرة ، لم يسلموا من ميل مع هوى النفس وخضوع للمواطف يزيد في التحيل والتفكك ، وخاصة جماعة الشموية والمولوية ، وفي أحوال كهذه يجب الشك فيما يكتبون ويلزم الحذر والتنبه لاكثر ما يروى مما يقع عادة في خلال هذه الأحوال المختلفة ، وفي العادة نجد الفزع والهوى يخرجان المرء عن الطبيعة الهادئة المتروية التي تتطلبها رواية الحوادث ، ولا سيما الهامة منها ، فلاضطراب والتفويض صنوان متعاقبان ، خصوصاً في أوقات الانقلابات وتنازع الرئاسة بين الجماعات .

ولنحز بعض الأنساب التي أوقعت الريبة في نفس الرشيد وجعلته يقتل أحياناً ويكتفى بالحبس أحياناً أخرى :

رأى الرشيد كيف خرج على جده « المنصور » أبو مسلم ، وعبد الله ابن علي ، وعبد النفس الزكية ، وأخوه ابراهيم ، والزيدانية ، وعبد الرحمن الأموي — الداخل — فتغلب عليهم بالقتل أو قاتوه بالحرب منه . ورأى كيف طمع « الهادي » في خلع من ولاية المهدي ومبايعة ابنه الصغير « جعفر » ، ورأى أنه وصل إلى عرش الخلافة على قدر ، وسط هوازج من الطامعين

في الخلافة : من بنى أمية في الأندلس ، وبنى على في المغرب ، وتلمسان والخوارج بنواحي نصيبين ، ومن بعض الأتاجم الذين قوض الإسلام عروشهم وجعلهم موالى محكومين ، فشمروا نهباً للأمر ، إذ أن المسألة لم تعد قاصرة على الجاه والسلطان الفردى ، بل أمتت مسألة إدارة وتنفيذ تشتمل على شتى المصالح والأهواء ، ولا يصاب ببلاء هو أضر من بلاء الفوضى والاضطراب واختلاف الدعاوى واتتراع السلطان . فلا عجب أن أخذ الرشيد أحياناً بالظنة ، وعجل بالأمر قبل أن يجعل الأمر به ، ولا عجب أن أنصفه المصفون فيما أخذ وفيما أعطى — والامام ولو جاثراً خير من الفتنة — حماية للضوابط التي تقوم عليها الإدارة الحكيمة ، والخطط السليمة المستقيمة ، بين حاكم ومحكوم .

هذا القانون الإسلامى السياسى فى تدبير المصالح العامة وعلاج شئون الجماعات ، يعبر الى حد كبير ما عمله « هرون » مع بعض العلويين والبرامكة والخوارج — ولما بصدد الحديث عنهم اليوم — وما عمله مع ابن عمه عبد الملك بن صالح بن على بن عبد الله بن عباس ، فقد كان هذا متصلاً اتصالاً شديداً بالبرامكة المتهمين بالعمل على تحويل الخلافة الى العلويين ، ومن ثم يخطون الخطوة الثانية فى استرجاع مملكة كسرى التى قوضها الخليفة العادل همر بن الخطاب ، حتى إن جعفر البرمكى أخرج من سجن الرشيد بحجى ابن عبد الله بن الحسن الخارج على الخلافة ، أخرجه بدون إذن الرشيد فأمرها مع غيرها فى نفسه .

روى ابن خلكان أن الرشيد كان متغيراً على عبد الملك لأنه يطعم فى الخلافة ، واتفق أن عبد الملك هذا كان عززل جعفر فلما أراد الانصراف قال له جعفر : اذكر حوائجك ، ففكا اليه دينه وأن الرشيد متغير عليه ، فقال : قد رضى عنك أمير المؤمنين ، وزال ما عنده منك ، ووفى دينك من ماله . قال : وإبراهيم ابنى : أحب أن أرفع قدوه بصهر من ولد الخلافة . قال : قد زوجته أمير المؤمنين « المالية » ابنته . قال : وأوتر التنبيه على موضعه برفع لواء على رأسه . قال : قد ولناه أمير المؤمنين مصر . فخرج عبد الملك والحضور يسحبون من إقدام جعفر على ذلك من عند نفسه ، وخافوا أن يغضب الرشيد من هذه

الجسارة . فاعلم أن علموا بامضاء الرشيد كل ذلك وهو يقول :
أحسن أحسن !

هذه الحادثة التي رواها ابن خلكان في الجزء الأول من تاريخه ناطقة
بهذا الاتصال الشديد بينه وبين البرامكة . وإذا كان مثل هذا يثير الهواجس
في نفس الرشيد ، خصوصاً وهو يعلم أن صاحبه يطمع من قديم في الخلافة ،
فكيف نحكم عليه بالطغيان والظلم في حبس عبد الملك بعد أن شهد عليه بالخلاف
شاهدان : ابنه وخادمه ، وأنه يعمل على خلع الرشيد ؟

ولتقص هذه الحكاية على ما رواه ابن الأثير باختصار : لما دخل هذا على
الرشيد قال له : أ كفراً بالنعمة ، وجعوداً للجليل المنة والتكرمة ؟ فقال : يا أمير
المؤمنين : لقد بثت إذن بالندم ، وتمرضت لاستحلال النعم ، وما ذاك إلا بغى
حاسد نافهم فيك مسودة القرابة وتقديم الولاية . إنك خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم في أمته وأمينه على عترته ، لك عليها فرض الطاعة وأداء
النصيحة ، ولها عليك العدل في حكمها والتثبت في حادتها والفران لدوبها .
فقال له الرشيد : أتضع لي من لسانك وترفع لي من جنانك ؟ هذا كاتبك
« قمامة » يخبر بك بفساد نيتك ، فسمع كلامه ، وحضر قمامة وأقر بأن سيده
مازم على الغدر والخلاف . فقال عبد الملك : أهو كذلك يا قمامة ؟ قال نعم ؛
لقد أردت ختل أمير المؤمنين ؟ فقال عبد الملك : كيف لا يكذب علي من خلتي
وهو يهتني في وجهي ؟ فقال له الرشيد : وهذا ابنك عبد الرحمن يخبرني
بموتك وفساد نيتك ، ولو أردت أن أحتج عليك بحجة لم أجدهم أهل من هذين
لك ، فبم تدفعهما عنك ؟ فقال عبد الملك : هو مأمور أوطاق مجبور ، فإن
كان مأموراً فمذمور ، وإن كان مافقفاجر كفور ؛ أخبر الله عز وجل بمدواته
وحذر منه بقوله « إن من أزواحكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم » . فنهض
الرشيد ، وهو يقول : أما أمرك فقد وضع ، ولكني لا أعجل حتى أعلم الذي
يرضى الله فيك فإنه الحكم بيني وبينك . ثم جلس مجلساً آخر والتفت نحو
سليمان بن أبي جعفر وقال وهو - يعني عبد الملك - أريد حياته ويريد قتلي ؛
أما والله لكانني أنظر إلى شؤبها قد همع ، وطارضا قد لمع ، وكأني بالوعيد

قد أوردى نارا تسطع ، فأقلع عن براجم بلا معاصم ، ورءوس بلا غلاصم ،
فهلأ مهلا بي الله سهل لكم الوعر ، وصفا لكم القدر ، وألفت إليكم
الأمور أثناء أزمنها ، فنذار لكم نذارا قبل حلول داهية خيوط باليد ، لبوط
بالرجل ، أما والله لولا الإبقاء على بنى هاشم لضربت عنقك أتم أمر بحبسه ،
حبس هند الفضل بن الربيع .

فأنت ترى أنه مع خطورة النهمة وقيام القرائن والشهود على صدقها ، لم يشأ
الرشيذ أن يقضى فيها في أول مجلس وأنسأها إلى جلسة أخرى ، ليرك لنفسه
مجالا للاستقرار ، ولجانب الخلق والتروى مجالا للاستبصار ، وفي جو من راحة
الضمير وهدوء النفس يصدر الحكم عن صواب .

من هذه القصة وأشباهاها اتخذ بعض المؤرخين مغازم في أخلاق الرشيذ
ومعاملاته لبعض رعيته . فإذا نحن قرأناها فهمنا منها أن الرشيذ كان أكثر
ترفقا وأميل إلى الصفع والغفران من كثير من الخلفاء الذين تقدموه ، والذين
لم يكونوا يسمعون سبب من الأسباب يضعف شأن الملك أو يؤدي إلى ذلك .
ومن كلام جده المنصور : الملوك تحتل كل شيء إلا ثلاث خلال : إنشاء
السر ، والتمرض للحرم ، والتصدق في الملك . فهم إذا سمحوا في شيء ما
فلا يتسامحون فيما يخص الملك ، وإلا فالمقوبة الشديدة . وقد قال بعض
المؤرخين : إن المنصور لم يماقب أبأ حنيفة ومالكا والثوري لامتناعهم عن
تولى القضاء إلا لأن الجمهور يفهم أن هذا الامتناع مظير من مظاهر عدم
تعاونهم مع العباسيين أعداء الطويين .

وهذا عبد الملك قد أظهرت القرائن أولا والشهود ثانيا عداؤه للخليفة ،
فإذا كان يصنع هرون حياه ؟ أ كان يتركه طليقا يؤلب عليه ويكبد له ،
ومن ثم ذهب الخليفة وضياع الملك ، أم يحتاط للأمر ويقص على الفتنة ؟
إن كان ما عمله الرشيذ يستحق أن يوصف بسببه بأنه كان أذا لكل واش
ومصدقا لكل حسود ، فكم في ولاية الأمور في عصرنا الحاضر يستحقون
هذا الوصف الجائر خصوصا إذا تعقبوا المفسدين وقبضوا على مهدي
الأنظمة والقوانين ؟

ومن تحكيم العاطفة أن يقال « إن هذا الخليفة ارتكب الشطط وقضى على زهرة دولته ، وغرة جبينها حين نكل بالبرامكة وبيعض الخارجين عليه » ، وفي الواقع أن هذا انسياق وراء الشهور العاطفي ، وكثيرا ما يخطئ ، إذا لو نظروا من خلال مصلحة الدولة الموجبة للحزم والاحذ بالشدة على أيدي الخافدين ، لأدركوا أن ما وقع كان الواجب وقوعه ، وأن الرشيد إن كان قد فقد بعض رجاله بسبب ما بدر منهم فقد تعرضهم رجال مخلصين أخيار ، وناهيك بما ترك هؤلاء وخلفوا في عهد المأمون .

فتك ببعض العلويين لأنهم حاربوه جهارا ، فلم يكن يد من مساحاتهم والقضاء على فتنهم ، واحتبس بعض العباسيين للسبب ذاته ، وفتك بالبرامكة لما كان من استبدادهم على الدولة واحتجاجهم أموال الجباية ، حتى كان ، كما قال ابن خلدون ، يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، ففلموه على أسرهم وشاركوه في سلطانه ، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه ، تغافهم على سلطانه عملا بسياسة أسلافه في تأييد دولتهم ؛ وهي سياسة واجبة مدبنة تخالف سياسته السابقة في معاملة رعاياه ، فإنها كانت مؤسسة على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية مع رفق وحلم وبذل ومحاسنة . فقد كان على ما رواه - الفخرى - إذا وعظته بكى ، وإذا استمطفته عفا ، وإذا استجديته سفا ، حتى جرى خبره مجرى الأمثال .



ولا يزال الناس مختلفين في كل المصور . فع قرب العهد رجال الصدر الأول الإسلامي ، ومع احتفال هذا العصر الرشيدي بجمهرة من الأفاضل في الدين والأخلاق والفلسفة ، فقد اختلف عصر الرشيد في أعمال الرشيد ، فبينما يقول مروان بن أبي حفصة مادما :

وسدت بهرون الثغور وأحكمت	به من أمور المسلمين المرائر
وما انفك محقودا بنصر لواؤه	له هسكر عنه تشظى المساكر
وكل ملوك الروم أعطاه جزية	على الرغم قصره عن يد وهو صافر

نجد دعبل بن علي يعرض بما ارتكب الرشيد مع الملوين فيهجوه ويشير
إلى اجتماع القبرين في طوس : قبر الرشيد ، وقبر علي الرضا :

أربع بطوس على القبر الزكي إذا ما كنت تربع من دير إلى وطر
قبران في طوس : خير الناس كلهم وقبر شرم ، هذا من العبر
ما ينفع الرجب من قرب الزكي ولا على الزكي بقرب الرجب من ضرر

والخلاصة : أن الرشيد يمد مفطرة عظمى من مفاخر خلفاء المسلمين ،
وأن أكثر ما يهتم به من القسوة والجور لا تقرأه حوادث التاريخ كما بينا ؟

المبادرة بالعمل الصالح

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ابن آدم : اغتصم خمساً قبل خمس : هيباك
قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل
موتك ، وغناك قبل فقرك » .

وقال الحسن البصري : بادروا بالعمل الصالح قبل حلول الآجل فإن لكم
ما أمضيت لا ما أبقيتم .

وكان خالد بن ممدان يقول :

إذا أنت لم تزرع وأبصرت حاصدا ندمت على التفريط في زمن البذر
وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لأصحابه يوماً : فيم أنتم ؟ قالوا زجو
ونحاف . فقال : من رجا شيئاً طلبه ، ومن خاف شيئاً هرب منه

وقال شاعر :

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليابس

وقال ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد في هذا المعنى :

بادر إلى التوبة الخالصاء مبتدئاً والموت ويحك لم يمدد إليك يدا
وارقب من الله وهذا ليس بخلفه لا بد لله من إنجاز ما وعدا

الاحتفال بافتتاح المحاضرات الصحية

بقسم إجازة الدعوة والإرشاد بكلية أصول الدين

—

في يوم الاثنين ١٣ من صفر سنة ١٣٦٦ ، الموافق ٦ من يناير سنة ١٩٤٧ ، احتفلت الكلية بافتتاح المحاضرات الصحية لطلاب قسم إجازة الدعوة والإرشاد بحضور كبار رجال إدارة الأزهر ، وفي مقدمتهم فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر ، وفضيلة الشيخ محمد عبد اللطيف دراز مدير الجامع الأزهر ، وفضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبوالميون سكرتير عام الجامع الأزهر ، وفضيلة الأستاذ الشيخ محمد عرفة مدير قسم الوعظ ، وكبار رجال الصحة وفي مقدمتهم الدكتور أحمد علي شاهين مدير قسم العناية الصحية ، والدكتور محمود أباطه بك مدير عام مصلحة الصحة الاجتماعية ، وغيرهم من كبار الموظفين ، وكبار أطباء الجيش ، وفي مقدمتهم سعادة سليمان بك عبد الواحد ، وجميع حضرات وعاظ القاهرة ووزارة الدفاع ووزارة الصحة .

وفي تمام الساعة الحادية عشرة صباحاً افتتحت الحفلة ببعض آيات الذكر الحكيم . ثم ألقى فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجليل عيسى شيخ الكلية كلمة الافتتاح (وترونها فيما بعد) . وبعد الفراغ منها قدم حصة الدكتور محمود بك أباطه ، وألقى محاضرته (في الصحة والدين) ، وكانت محاضرة قيمة تضمنت تعاليم القرآن الكريم ، والمنة النبوية الشريفة في العناية بكل ماله مساس بالصحة الوقائية والعلاجية .

ثم نهض بعده فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر وأرنجل كلمة قيمة ، تضمنت شكر وزارة الصحة والمحاضر على ما يبذلون من العناية بصحة الشعب ، كما تضمنت التنبؤ بنجاح قسم الوعظ والإرشاد في محاربة ما تعوده الناس من الإحجام عن الإصاغة لتعاليم الأطباء ، مما كان له أكبر أثر في وصول النعم إلى المرضى وغيرهم من أبناء الأمة .

كما تضمنت عناية علماء المسلمين بالطب والصحة والعلاج من قديم الزمان ، و ذكر بعضا من مشاهيرهم أمثال كمال الدين بن يونس وقد أتقن الحكمة وتميز في سائر العلوم . وكان عظيما في العلوم الشرعية والفقه ، وكان مدرسا في الموصل يقرأ العلوم بأسرها من الفلسفة والطب والتعاليم وغير ذلك ، ولم يزل بمدينة الموصل حتى مات . والامام غفر الدين الرازي سيد الحكماء المحدثين ، وكان من احلمهم في سائر العلوم الدنيوية والطبية والتفسير والادب والشعر ، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلثائة من الفقهاء ، وقد نصب له السلطان منبرا في المسجد وفرش له سعادة ليجلس عليها في صدر الدewan للتدريس في اوقات معينة ، وهو من علماء القرن السابع في بلاد المعجم . والقاضي أبي الوليد محمد ابن أحمد بن رشد ، وله في الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد في تأليفه ، ومات سنة ٥٩٥ . وأبي جعفر بن هارون ، وكان بأشبيلية أستاذا لابن رشد ، درس عليه التعاليم والطب ، وهو محدث وفقه ، وكان فاضلا في صناعة الطب ، جاء إليه شخص قد خرق هودج سواد عينه فلم يبصر فداواه حتى أنصر ، فعرض عليه ثلثائة دينار فأبى . وأبي العباس بن الرومية من أهل إشبيلية ، طافه بمصر والشام والعراق وهو يدرس النبات ويركب الخدوة ، وهو محدث ، دخل مصر سنة ٦١٣ .

وابن الهيثم ، ألام بالديار المصرية ، وكان من العلماء في الطب ، ولخص كثيرا من كتب جالينوس ، وكان خبيرا بأصول صناعة الطب ، وكان بالجامع الأزهر يدرس ويؤلف ، وتصانيفه كثيرة الإفادة ، وكان يكتب في كل سنة أقليليس والمجسطي ويبيها ليقنات بتمنها حتى مات في سنة ٤٣٠

والقاضي رفيع الدين الجبلي ، وكان متميزا في العلوم الحسكية وأصول الدين والفقه والعلم الطبيعي والطب ، وكان متقيا بدمشق ، وتولى القضاء فيها حتى صار قاضي للقضاة بها في سنة ٦٣٨ ، ومات في سنة ٦٤٠ .

وشمس الدين الخواري قاضي القضاء وحجة الاسلام وسيد العلماء ، من مدينة خوى ، كان أوحد زمانه في العلوم الحسكية ، وعلامة وقته في العلوم الشرعية ، طارفا بأصول الطب وغيره من أجزاء الحكمة ، مات بدمشق في سنة ٦٣٧ .

وأفضل الدين الخوجي ، كان عالماً في الشريعة والطب ، وتولى القضاء بمصر ، ثم صار قاضى القضاة فيها ، وتوفى سنة ٦٤٦ .

وسعد الدين بن عبد المزي ، كان متبحراً في العلوم الفقهية والدينية ، وأوحد زمانه في علوم الطب ، وخدم صناعاته بالبيمارستان ، وتولى رئاسة الطب في دمشق سنة ٦٤٤ .

وشمس الدين الحسرو شاهی تلميذ الفخر الرازي ، تميز في العلوم الحكيمة ، وحرر الأصول الطبية ، وأتقن العلوم الشرعية ، وكان بدمشق ، ومات في سنة ٦٥٢ .

واختتم فضيلته كلمته مشيراً إلى عناية الأزهر بالعلوم الحديثة قائلاً :
إن الأزهر كان إلى عهد قريب يدرس لطلبته العلوم الطبية .

كلمة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى
شيخ كلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

روى البخاري عن ابن مسعود ، رضى الله عنه ، قال : قال صلى الله عليه وسلم : « لا حصدة الا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على مملكتيه في الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويملكها » .

قال العلماء : الحكمة إصابة الحق بالملم والعقل .

فيا أبناء الأزهر ! ها هم أولاء رجال حكومتكم الرشيدة ، جاءوا إليكم ليعلموكم مما علمهم الله ، وهو توفيق من الله عظيم ، ساقه الله إليكم في وقته المناسب له .

فقد جندت الأمم كل متفقيها وساقتهن إلى ميدان الإصلاح ليعدوا لها رجالاً صالحين لبقاء . وقد شاهدتم الآن أن العلم قد تطور ، فأصبح التعليم ليس قاصراً على البحث النظري لحسب ، والتحصين العملي المصروف ، بل أتجه مع ذلك إلى المساهمة في علاج مشكلات المجتمع ، وإرشاد الناس إلى

حلها ، وقد توسلوا لذلك بكل الوسائل : عن طريق الدين ، وعن طريق العلم ، والترغيب والترهيب .

وَبَصُرَ كبار المصلحين بعد التجارب الكثيرة بأن العلم وحده لا ينهض بالإصلاح المنشود إلا في حدود ضيقة جداً ، لا يستطيع الوصول إليها أكثر الناس ، فلجأوا إلى الاستعانة بالدين ، لما له من المقام الأسمى في قلوب الشعب ، ولا رتكازه في نفوس الأمة على ناحية حساسة ، وهي اعتقاد قدسيته ، وأنه من وضع العليم بأسرار خلقه ، الرهوف بهم . فإذا جاء العلم اليوم يستنصر بالدين ويطلب منه المون والمساعدة على الإصلاح ، فطالما استنجد الدين بالعلم لتثبيت قواعده وتشييد نفايه . فالدين والعلم ضروريان للحياة الهائلة السعيدة إذا سارا جنباً لجنب .

والويل كل الويل لأمة توفد نار الفتنة بين العلم والدين ، فيفسخ العلم عن الدين ، ويجمع من يد الحكماء ، فيكون شراً صريحاً .

فالعالم بلا دين ، قد يكون شراً من الجهل . وها هي تلك المشكلات التي تحيط بنا في عصرنا هذا تشهد بأن العلم المنافي للدين الذي طالما شاد به الغربيون قد أفلت زمامه من أيديهم ، فانقلب إلى ما شاد من مدييات يهدمها ، ويقذف بأصحابه وبأموالهم في أعماق البحار ، ويدفن مئات الآلاف من المستضعفين من النساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة تحت الاقتاض وهم أحياء ، يشكون إلى خالقهم طغيان العلم وجبروت العلماء .

فالعالم كالنار : بالتوجيه الحسن تحمل الدفء إلى الموقرور ، وتنضج الطعام وتلين الحديد ، وتصرر المعادن ، فيصوغ منها الإنسان كل ما يسد حاجته ويساعده في حياته . وبالتوجيه السيء تحرق المتاع وتهلك الحرث والنسل .

فالعالم من الخير ، ولكن طالما أتى الشر من الخير .

أليس من فضل نعم الله على خلقه الماء ، ولكنه إذا انساب بلا نظام ولا رقابة أغرق البلاد ، وأفسد النظام ، وإن أحكمت سدوده وأتقن توزيعه كان الخير والبركة . فالدين يكبح جماح العلم ، ويسخره في كل نافع مفيد ، ويخدم به البشر ويخفف من ويلاتهم .

وكان من فضل الله أن مما تآزر عليه العلم والدين : العناية بصحة الأبدان والامشادة بقضائها . فقد جاء في الكتاب الكريم ، وعلى لسان النبي العظيم ، التنويه بذلك تلميحاً وتصريحاً في مواطن كثيرة ليس هذا وقت تعدادها .

فمن ذلك قوله تعالى : « إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كانهم بنيان مرصوص » أي أقوياء متماسكين كالبنيان الذي أحكم لواقه بالرماس ؛ وهل البناء الذي هذا حاله ترتفع قواعده بأجسام بالية وجذوع خاوية ؟
وقال صلى الله عليه وسلم ، فيما رواه مسلم رضى الله عنه : « المؤمن القوى خير عند الله وأحب من المؤمن الضعيف » .

إذ المؤمن القوى في جسمه وعزمه يستطيع أن يؤدي لأمته من الأعمال ما لا يستطيع الضعيف ، فكان لذلك خيراً لنفسه ولأمته .

فيا أبناء الأزهر ! أجبوا داعي الفاروق ، ولبوا بداء الوطن ، وجندوا أنفسكم لمحاربة العدو الثالث ، فقد بدأ حارب أساتذتكم منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً عدوين جبارين : الجهل ، والفقر .

حاربوا الجهل بنشر نور علوم الشريعة ومعارفها ، فاهتدى الناس بهديهم ، وساروا على جادتهم .

وحاربوا الفقر ببلخ رسالات ربهم إلى أغنياء الأمة ، فأمرهم بكثرة البذل في وجوه الخير والبر بالفقراء ، وإغداق الخير عليهم ، والاختصاص بهم ، وانتشالهم من مهاوى الفقر والحاجة ، فعاشت الأمة كلها سعادة راضية متماسكة ، يشعر فقيرها بأن له في مال غنيها حقاً لا بد وأصل إليه ، فيحافظ على مال الغنى ، ولا يحمل في صدره عليه حنقاً ولا حقداً .

ولا أخالك إلا أنكم كنتم تظنون أنه ليس في استطاعتكم محاربة العدو الثالث ، وهو أشدها فتكاً وأفساها وقماً ، وهو المرض .

ولكن الله من عليكم بما يسهل لكم هذه الخدمة الجليلة على يد حكومتكم الرشيدة بحسن توجيه جلالة الملك المعظم .

لحققوا رجاء الحكومة وأمل الفاروق ، تستجلبوا رضاه الله ، وتكونوا من الفائزين ، إن شاء الله .

البيرة والمسكرات

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

كثر الحديث حول إباحة أو تحريم البيرة . ولما كانت الآراء فى هذا الموضوع متشعبة الى حد جعل الانسان لا يستطيع الاهتداء فيه الى رأى قاطع ، لذلك نرجو من فضيلتكم بيان الحكم مع ذكر السبب فى الحل والتحريم .

هذا مع العلم بأن بعض الوعاظ أفتى بحلها ممتدا على أن التحريم الذى ورد بشأن تناولها لم يكن إلا من باب سد الدريعة . وأيضاً أفتوا بأنه إذا كان المقدار الذى يتناوله الانسان منها مساوياً لمقدار كمية الماء التى يتعاطاها أثناء تناول الطعام مع عدم تأثره بها فإن هذا ليس بمحرم ، أما إذا تأثر بها فإنه يكون حراماً . ولما كانت هذه الأدلة لا يستيفها العقل ولا تمت الى قواعد الدين بصلة ، بالرغم من أنها صادرة من قوم يصح الاعتماد عليهم ، فإننى أرجو من فضيلتكم الاجابة على ما سلف بيانه .

صاغ

محمد حمزة عمر

الجواب :

بسم حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

نفيد اللجنة بأن كل شراب من شأنه أن يُسكر الكثير منه لحرام تناول الكثير منه والقليل ؛ وذلك لما ثبت فى الصحيحين عن أبى موسى قال : قلت يا رسول الله أفتنا فى شرايين كنا نصنعهما باليمن : البتبع — وهو من العسل ينبذ حتى يشتد — والميزر — وهو من الدرة والشعير ينبذ حتى يشتد — قال : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعطى جوامع الكلام فقال : « كل مسكر حرام » . وعن عائشة قالت : سألت رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن البئع ، وكان أهل اليمن يشربونه ، فقال صلى الله عليه وسلم :
« كل شراب أسكر فهو حرام » .

وفي صحيح مسلم من جابر أن رجلا من اليمن سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شراب يشربونه بأرضهم من القذرة يقال له (المزور) ، فقال صلى الله عليه وسلم : « أسكر هو ؟ قال نعم ، فقال : « كل مسكر حرام . إن على الله عهدا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال » قالوا يا رسول الله : وما طينة الخبال ؟ قال صلى الله عليه وسلم « عرق أهل النار ، أو عصارة أهل النار » .
وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » . وفي لفظ « كل مسكر حرام »

وفي السنن عن النعمان بن بشير قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« إن من الخنطة خمر ، ومن الشمير خمر ، ومن الزبيب خمر ، ومن العسل خمر »

وفي الصحيح « إن عمر بن الخطاب قال على منبر النبي صلى الله عليه وسلم :
أما بعد ، أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر ، وهي من خمسة أشياء : من الخنزير ،
والنمر ، والعسل ، والخنطة ، والشمير . والخمر ما خامر العقل » .

وفي السنن عن طائفة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام ، وما أسكر الله رقيق منه فله الكف منه حرام » - الفرق :
مكيال كبير كان معروفا بالمدينة .

وقد روى أهل السنن أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم « ما أسكر كثيره فقليله حرام » .

والأحاديث في هذا كثيرة جدا تبلغ حد التواتر أو تمكاده ، والامر في ذلك واضح ، فإن خمر الخنزير مما أجمع المسلمون على تحريم كثيرها وقليلها . ولا فرق في الخمر ولا العقل بين خمر الخنزير وخمر النمر ، والزبيب ، والشمير ، والعسل ، وغيرها ، فإن كل ذلك سواء في الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وفي إيقاع المداوة والبغضاء . وكما قال بعض العلماء : إن الله سبحانه قد أمر بالعدل

والاعتبار ، وهو التسوية بين المتماثلين ، فلا يفرق الله ورسوله بين شراب مسكر وشراب مسكر فيبيح قليل هذا ولا يبيح قليل ذاك بل يسوى بينهما ، وإذا كان قد حرم القليل من أحدهما حرم القليل من الآخر .

هذا وقد تبين مما ذكرنا الحق في موضوع السؤال . فليس لمسلم يؤمن بالله ورسوله أن يعدل عن هذا الحق بعد ما تبين له . والله الهادي الى الصواب . والله أعلم .

احتساب الدين من الزكاة

وجاء الى لجنة الفتوى أيضا الاستفتاء الآتي :

رجل يريد أن يخرج زكاة عروض التجارة وله دين بصك على رجل آخر ، وهذا الرجل المدينون فقير ومن مستحق الزكاة ، فهل يجوز أن يتنازل معطي الزكاة عن هذا الدين أو عن بعضه ويصير زكاة بدلا من أن يقدمه للقضاء ، وفي ذلك من الضرر ما لا يخفى ؟

اسماعيل علي عبد المال

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة أنه قد جاء في شرح المذهب للامام النووي رحمه الله في صفحة ٢١٠ جزء ٦ ما نصه : « فرع : إذا كان لرجل على معسر دين فأراد أن يجمله عن زكاته وقال له جعلته من زكاتي ، فوجهان حكاهما صاحب البيان ، أحدهما لا يجزئه وبه قطع الصبري ، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد ، لأن الزكاة في ذمته فلا يبرأ إلا بأقباضها ، والثاني يجزئه ، وهو مذهب الحسن البصري وعطاء ، لأنه لو دفعه اليه ثم أخذه منه جاز ، فكذا إذا لم يقبضه ، كما لو كان له عنده دراهم وديعة ودفعها عن الزكاة فانه يجزئه ، سواء أقبضها أم لا » انتهى .

وهذا مذهب أشهب من أصحاب الإمام مالك ، فإنه أجاز أن يحتسب من عليه الزكاة من زكاته الدين الذي على مدين ، سواء أكان هذا المدين معدياً أم غير معدي ، وسواء أكان بهذا الدين في يد من عليه الزكاة رهن به أم لا . فذهب أشهب موافق لمذهب الحسن وعطاء ، وهو أحد الوجهين في مذهب الامام الشافعي .

والراجح في مذهب الامام مالك أنه إن كان الدين على فقير يمكنه أن يؤديه لدائنه الذي عليه الزكاة فلدائنه أن يحتسبه من زكاته ، وكذلك إذا كان به رهن في يد من عليه الزكاة ، ففي كل من الحالتين يجوز لمن عليه الزكاة أن يحتسب دينه من الزكاة ويجزئه ذلك . أما في غير هاتين الحالتين فلا يجوز حسابان الدين من الزكاة .

ونرى اللجنة الأخذ بمذهب الحسن وعطاء وأشهب وأحد الوجهين في مذهب الشافعي ، وهو احتساب الدين من الزكاة لوجاهة دليhle ، لأن الإسقاط وإبراء الذمة بمنزلة الإقباض ، والله اعلم .

بطلان الوقف على قراءة القرآن

وجاء الى اللجنة أيضاً الاستفتاء الآتي :

هل يجوز القيام بوقف أطيان وفقاً لغير ما يقصد منه أن يكون ريعه لبعض القراء على روح المتوفى ، ونظارته لنا ثم لـ "كبر فالأكبر من الأولاد ؟ وهل قراءة القرآن الكريم إذا كان أجراً للقراءة من الأطيان الخيرية المرغوب وقفها هي ملك المتوفى تكون صدقة نافعة وثواباً ورحمة للمتوفى ؟ أملى الإم فادة حيث أرفب وقف أطيان أخى التي تركها .

عبد الله هجرس

الجواب

بمعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة بأن الذي عليه العلماء المحققون أن الوقف على قراءة القرآن باطل ، بمعنى بطلان حمل قراءة القراء مصرفاً للوقف ، فلو وقف شخص على القراء ثم من بعد ذلك على المساكين بطل الوقف على القراء وصرف على المساكين من أول الأمر ، لأن الوقف أو الوصية للقراء من قبيل الاستئجار على قراءة القرآن ، والاستئجار على ذلك استئجار على العبادة المحضة ، وهو لا يجوز . وهنا تنبه اللجنة على أن الوقف لا يجوز إلا من المالك للأعيان الموقوفة وقت وقفها ، فلا يجوز للسائل في هذه الحادثة أن يقف أحياناً أخيه إلا إذا كان قد تملكها بالميراث أو غيره ، مطلقاً .

وترى اللجنة أن قراءة القرآن للمتوفى لا يبتنى بها القارىء إلا وجه الله لا أخذ الأجرة نافعة للميت كالتصدق عليه . فإذا أراد الشخص أن يقف من أملاكه ما ينفع أخاه مثلاً ، جعل وقفه فقراء والمساكين ، ونوى أن يكون ذلك صدقة عن أخيه . والله أعلم .

حكم الغش في الزواج

وجاء إلى اللجنة أيضاً الاستفتاء الآتى :

رجل أراد أن يتزوج فتقدم إليه رجل آخر وعرفه بأن عنده كريمة سيدة ثيب ويريد أن يزوجها إليه ، فقبل الزوج على شرط أن تكون لها خبرة بخدمة المنزل في عجين وخبز وطهي طعام جيد ونظافة المنزل ، خصوصاً مسألة الطهارة لأنه رجل متدين ، علاوة على أنه مسن وحالته متوسطة لا يستطيع إيجاد خادمة ، فقال والده الست : إن جميع الطلبات المطلوبة سالمة الله كرم موجودة عند كريمة . لذلك قبل الزوج زواجها ، وفعلوا عقد العقد على ذلك . وبعد أن دخل بها وخلت به تبين بأن الست لم يتوفر فيها أي شرط من الشروط التي كان الزوج يشترطها

لذلك أئشرف بافتائى : هل العقد صحيح أم باطل ؟ وإذا كان العقد باطلاً على من تقع جريمة الزنا ؟ وإذا أنجبت هذه السيدة مولوداً هل يكون

ابن حلال؟ ومن المستول عن تربيته؟ وهل للمحاكم الشرعية أن تفرق بين الزوجين أم لا؟

على حسن البساطي

الجواب

بسم حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة بأن المقد في الحالة المستول عنها صحيح مستوجب لحل الاستمتاع بالزوجة ، والزوجية قائمة ما لم يطلقها . وهذا مذهب جمهور العلماء ، ومنهم أبو حنيفة ، وهو ما عليه العمل الآن بالمحاكم المصرية .

ومذهب أبي حنيفة أنه ليس للزوج الفسخ بفوات ما شرطه من الأمور المذكورة في السؤال . وذهب بعض العلماء إلى أنه إذا اشترط أحد الزوجين شرطاً فيه منفعة له ولا يمنع مقصود السكاح وفات الشرط فلحن شرطه الفسخ ، فإذا كان الزوج شرط شرطاً له فيه منفعة ولا ينافي مقصود السكاح وبأن فواته كما ذكر السائل فله فسخ السكاح ، فإن كانت الزوجة هي التي غرت ، وفسخ قبل الدخول فلا مهر لها ، وإن فسخ بعد الدخول ردت إليه ما ساقه من المهر إن كانت قبضته ، وسقط إن لم تقبضه ، وإن كان الذي غره والدها كما في الحادثة المستول عنها فله أن يرجع بعد الفسخ على أبيها بما لزمه من المهر . وما لم يفسخ فهي حلال له . والولد الذي تلده يكون ثابت النسب منه ، وعليه تربته .

وهذا المذهب هو الذي يتفق وروح الشريعة الإسلامية السمعة ، وهو ما تفتي به اللجنة ، وإن لم يكن العمل جارياً عليه بالمحاكم الشرعية . والله أعلم .

راجع زاد المعاد لشيخ الإسلام ابن القيم ، وكتاب الاختيارات العلمية لشيخه ابن تيمية .

رئيس لجنة الفتوى

عبدالمجيد سليم

على هامش النقد :

مذهب الذرة عند المسلمين

تفضيلة الأستاذ سليمان دنيا

كتاب للدكتور بينيس الألماني قام بترجمته إلى العربية الدكتور « محمد عبد الهادي أبو ريده » يحتوي على الموضوعات الآتية :

- ١ — مقدمة المترجم .
- ٢ — مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام .
- ٣ — مذهب الرازي في الجوهر الفرد .
- ٤ — مصادر مذهب الجوهر في علم الكلام .
- ٥ — مقال للأستاذ برينزل عن مذهب الجوهر عند المتكلمين .

والكتاب جدير بالثناء والدوس ، لا أنال مشتغلاً بدراسة الفكر الاسلامي يدعوه يمر به دون أن يعطيه من وقته ما يليق بموضوع استنفاد من علماء الكلام جهداً غير يسير ، لاسيما أن مؤلفه من أولئك العلماء الذين يحيون في بيئة علمية تنبج لهم من مراجع البحث في الدراسات الإسلامية ما لا يتاح مثله لمسلم ، ولا سيما أن مترجمه قام بترجمته وهو في أحضان هذه البيئة .

عرض الأستاذ المترجم في مقدمته لمبدأ فكرة الجوهر عند المتكلمين ، وأدلتها وقيمتها ؛ وليس يهني الوقوف معه بصدد بيان منشأ الفكرة وشرح أدلتها بقدر ما يهني الوقوف معه بصدد بيان قيمتها . قال الأستاذ ص و : « ومهما يكن من شيء فإن القول بالحزء الذي لا يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام ، بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المنفصلي إلى إثبات وجود الصانع . . . فانه إذا كانت الأشياء مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفك عن أعراض معينة ، وإذا

كانت الأعراض حادثة ، وكان يستحيل أن تكون قد تتابعت في الماضي إلى غير نهاية ، فإن الجسم لا يسبقها ، فهو إذن حادث ، لأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإذا كان السكون حادثا ، فانه يحتاج في وجوده إلى مخصص .

« ويمكن أن يقال أيضا : إنه إذا كان السكون مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ فانها إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، ساكنة أو متحركة ، وهي لا يلزمها من حيث ذاتها أحد هذين فقط ، لانه لو فرضا من حيث ذاتها لما تغير ، وهذا خلاف المشاهد ، فبما أنها تجتمع وتفترق فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ويفرق المفترق وهو الله . »

ولست أخال شأن كلمة الجزء في هذين الدليلين يخفى على ذي بال ، إذ أنها قد حشرت فيها حشرا وأقصمت إقصاما ، ولو استعدت منهما لم يفت ذلك في عضدهما ، ولم يذهب بمألهما من قيمة ؛ فيصير الدليل هكذا :

إذا كانت الأشياء التي يحتويها السكون — سواء قلنا إنها جواهر مفردة أم قلنا غير ذلك — لا تنفك عن أعراض معينة ، وإذا كانت الأعراض حادثة ، وكان يستحيل . . . إلى آخر الدليل .

فهل ترى أن الدليل قد لحق به — بعد ما نقض يده من حديث الجزء — شيء من الهوان أو الضعف ؟ لا أظنه إلا كما هو ، بل على العكس قد تخلص من عناصر الضعف فيه فزاد قوة وتماسكا ، إذ أن مسألة الجزء لم يستطع مثبتوها — بشهادة الغزالي نفسه وهو من مناصري فكرة حدوث العالم — أن يقولوا فيها الكلمة الفاصلة التي ترضى العلم وتقنع العقل .

فهل كان العلماء هازلين حينما زجوا بمسألة الجزء في دليل حدوث العالم من غير ما ضرورة تدعو لذلك ؟ أم أن لها عندهم شأنا غير الشأن ؟ هذا ما كان يجب أن نعرفه بوضوح من كتاب خصص لدراسة الجزء .

وكذلك يصير الدليل الثاني هكذا :

إن الأشياء التي يحتويها السكون — سواء قلنا إنها جواهر مفردة أم قلنا غير ذلك — إما أن تكون متحركة أو ساكنة ، مجتمعة أو مفترقة ، وهي . . . إلى آخر الدليل .

وهو كما ترى إن لم يزد قوة ونعاسكا بالتخلص من عناصر الضعف فيه لم يفقد شيئا من مقوماته الضرورية .

كذلك ليس يروفتى من الأستاذ المترجم اعتباره كتاب « دلالة الحائرين » « لموسى بن ميمون » مصدرا من مصادر التأخير لفكرة الجوهر عند المتكلمين ، بعد ما ثبت — كما جاء في هامش ص ٢ — أنه خصم للمتكلمين ومعارض لهم ؛ بيد أنه ليس يفوتنى أن الخصومة لا تقسوى أحيانا على أن تميل بالباحثين عن جانب الحيدة وحادة الإصاف ، إلا أن ذلك لا يعرف إلا بامتحان ، والأستاذ لم يحدثنا أنه قام بهذا الامتحان .

وأیضا مما آخذه على الأستاذ المترجم غموض عبارته أحيانا وركتها أحيانا أخرى ؛ فن أمثلة الغموض قوله ص ٢١ : « إن أكثر أهل النظر قد أنكروا جواز قلب الأعراض أجساما والأجسام أعراضا ، وقد اعتلوا في ذلك بعلّة أساسها الأكبر الأحكام المتعلقة بالأعراض ، وهو أن المرض لا يحتمل المرض ، ولما كان القلب أعراضا سيحتمله المرض المنقلب فأن ذلك يناقض القاعدة الكبرى للمرض وهي أنه لا يحتمل غيره » .

فعبارة « ولما كان القلب أعراضا سيحتمله المرض المنقلب » غامضة غير واضحة .

ومن أمثلة الركة قوله ص ٢٢ : « ويدل على مقدار شعورهم بهذا التمايز بين الأعراض والجواهر ما روى من اختلاف — لم يذكر من أصحابه إلا النظام — وهو حول ما إذا كان الإنسان يرى البياض أم هو يرى الجسم الأبيض » فقوله « وهو » زائد لا معنى له أكسب العبارة ركة واضطرابا .



أنتقل بعد ذلك الى المؤلف نفسه ؛ وأول ما ألاحظه عليه صدم الدقة العلمية في آرائه . ومن أمثلة ذلك :

(١) ما يقول ص ٢ تصويراً للآلة في نظر الأشاعرة : « إنه لا يدرك بالفكر ولو سلبا » استنباطا من كلهم المشهورة « بلا كيف » .

وهذا الاستنباط غير سليم ، إذ أن إدراك الإله بسلب ما يوم النقص والتشبيه أمر مقرر عندهم ، فقد قطعوا بأنه لا أول له ولا آخر له ولا شريك له ، إلى آخر ما يعرف عندهم بصفات السلوب ؛ وقد جاء القرآن الكريم نفسه بهذا التصوير السليم فقال : « ليس كمثل شيء » .

وأما عبارة « بلا كيف » ففادها عندهم أنها تقييد للأحكام الإيجابية التي ربما تشعر بمشابهته لخلقهم ؛ فمثلاً إذا قيل : هل له وجه ؟ قيل نعم ، إذ قد نطق بذلك القرآن الكريم فقال « ويبقى وجه ربك » ولكن وجهه لا كيف له ، لا على معنى أن هذا الوجه ليس له كيف في نفس الأمر إذ أن ذلك غير معقول ، وإنما على معنى أنه ليس مكيفاً بما تكيف به وجوه البشر الحادثة الناقصة ؛ وفي هذا تصوير إيجابي أيضاً ولكن بهذا القدر من الاحتياط والحذر ؛ فالقول بأن الإله لا يدرك أصلاً لا سلباً ولا إيجاباً استنباطاً من العبارة المشهورة « بلا كيف » قول أخطاء التوفيق .

وكنت أنتظر من الأستاذ المترجم أن ينبه في مواضع من الهامش على مثل هذه المأخذ ، ولكنه لم يفعل .

(ب) كذلك يقول المؤلف ص ٢ « والأعراض عندهم - بمعنى الإشارة - لا تبقى زمانين ، أما الأجسام فهي تبقى بأن تخلق في كل وقت » .

وظاهر هذه العبارة يفيد أن الأعراض يخالف الأجسام في هذا الحكم مع أن الأمر ليس كذلك ، إذ أنه إذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين ، والأجسام لا تخلو عن الأعراض ، فلا بد أن تذهب الأجسام بذهاب الأعراض ، وإذا كانت الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام فإنه إذا مادت الأعراض طادت الأجسام لتكون محلاً لها . إذن الأعراض والأجسام متلازمان ذهاباً وحيثة ، فإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين فالأجسام كذلك .

(ج) ويقول في ص ٧ : « قالت الإشارة بوجود جزءين ، وأوجب غيرهم أربعة ، وآخرون ستة ، والجميع متفقون على أن ثمانية أجزاء تؤلف جسماً ذا ثلاثة أبعاد » .

ولكن كلمة « الجميع » هذه تعوزها الدقة ، إذ قد سبق له في ص ٦ أن قال « إن هشاما القوطي يرى أن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ » .

كذلك مما آخذه على المؤلف تضاربه ونهيه :

أما تضاربه فلأنه بينما يجزم في موضعين من ص ١١ « أن النظام أكبر خصوم الجزء الذي لا يتجزأ » إذا به ينتهي في هامش ص ١٣ الى أنه « يكاد يكون من المستحيل أن نعرف رأى النظام - يعنى في الجزء - على حقيقته » .

وأما نهيه فلأنه لم يستطع أن يستغل النصوص التى لديه عن النظام وهى كثيرة وكافية ، نعم إن الحيلة فى الأحكام الملغية أليق بالعناء ، ولكن الحيلة شئ وترك الحقيقة متحجبة مع إمكان كشف النقاب عنها شئ آخر ، والأمـر أبين وأوضح - رغم تضارب النصوص وتعارضها - من أن يجعل فى عداد المستحيل .

قال « الشهرستانى » ص ٧٠ - ١ : « وافق النظام الفلاسفة فى نفي الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة لما أؤم مشى غلة على صخرة من طرف الى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ١٢ قال يقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة (١) » .

لا شك أن هذا النص يعطى للنظرة المأبرة أن النظام ينفي الجزء الذى لا يتجزأ . وعلى ظاهر هذا النص وأمثاله عول المؤلف فى جزمه بأنكار النظام للجزء . ولما قرن هذه النصوص بنصوص أخرى تقابلها خرج من ذلك بفكـة الذى أشرنا اليه سابقاً .

ولكن النظرة الفاحصة الى هذا الاعتراض الذى ورد على النظام والذى اضطر الى القول بالطفرة تخلصنا منه ، تكشف عن أنه يقوم على أساسين اثنين :
أولهما : أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتناهى ، إذ لو كانت متناهية لما قيل فى الاعتراض عليه « كيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ »

(١) ومعنى الطفرة عنده أن ينتقل الشئ من المكان الأول الى المكان الثالث دون أن يمر بالثانى .

ونظير هذا ما قاله «زينون الايلي» لما أنكر الحركة ، فإنه بنى إنكاره على أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تنتهى ، فقال : لا يمكن الحركة لأنه لا بد في قطع المسافة من قطع نصفها أولاً ، ولا بد قبل قطع النصف من قطع نصفه ، وهكذا ، وبما أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تنتهى فالحركة مستحيلة .

ثانيهما . أنه لا بد أن تكون الأجزاء التى لا تنتهى أجزاء بالفعل لا بالقوة ، وإلا لكان الجسم كتلة واحدة متناهية يمكن قطعها ، فلا يرد القول بأنه كيف يقطع ما يقتضى ما لا يقتضى ؟ ولذلك لما أراد أرسطو أن يبطل رأى « زينون » فى تنى الحركة قال : إن زينون بنى قوله على أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل ، والحق أنه كتلة واحدة متماسكة ، وإن كان مشتملا على أجزاء بالقوة لا تقتضى .

وإذا كان الاعتراض يتوقف على هذين الأساسين ، وإذا كان النظام لم يرد عليه بالظن فيهما أو فى واحد منهما بل لم يجد مخلصا منه سوى القول بالظفرة ، يكون النظام قائلا بالجزء الذى لا يتجزأ ، ويكون الفرق بينه وبين غيره من المتكلمين أنهم يقولون بتناهيه فى الجسم وهو يقول بعدم تناهيه فيه .

فيمكن إذن حمل ما ذهب اليه الشهرستاني وأمثاله كصاحب المقالات من تنى النظام للجزء الذى لا يتجزأ ، على أنه بنى القول به على طريقة المتكلمين ، لا على أنه بنى القول به مطلقا ، إذ أن الشهرستاني فى الغالب آخذ عن صاحب المقالات وصاحب المقالات منكلم مستحضر فى نفسه مذهب القسوم فى إثباتهم للجزء على طريقة خاصة هى التناهى ، فلما استعرض آراء المخالفين ، وكان من بينهم النظام لأنه لا يثبت على هذه الطريقة الخاصة ، سوغ لنفسه أن يسلك معهم فى قرن حتى لا يطول به تشقيق الكلام وتفريقه ، فهما فريقان : فريق م شيعته وم المنتبئون على طريقة خاصة ، وفريق من خالفهم أيا كان نوع المخالفة وم على الجملة تافون .

ولقد كان صاحب المواقف أوضح رأيا وأبعد من اللبس حين قال ص ٢٣٢ : « الجواهر يمتنع تداخلها . . . وأما النظام فقليل إنه جوزه ، والظاهر

أنه لومه ذلك فيما صار اليه من أن الجسم المنتهى المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد ، إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل (١) فيما بينها »
بل إنه قرر هذا المعنى في عبارة أكثر صراحة حيث قال ص ١٧٦ من المتن : « الأقوال في الجسم أربعة :

١ — أن الأجزاء فيه بالفعل ومتناهية ، وهو قول المتكلمين

٢ — أن الأجزاء فيه بالفعل وغير متناهية ، وهو رأى النظام

٣ — أن الأجزاء فيه بالقوة ومتناهية ، وينسب الى محمد الشهرستاني

٤ — أن الأجزاء فيه بالقوة وغير متناهية ، وهو رأى الحكماء »

فيكون النظام بمد هذا التحقيق قائلًا بالجزء الذى لا يتجزأ على أنه موجود بالفعل في الجسم بكمية غير متناهية ، وهو في هذا موافق لآنا تساجوراس .
وعلى ذلك يكون حل رأى الشهرستاني والأشعرى على نفي النظام للجزء مطلقا بمد إمكان تأويله على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه ، غير سائغ ، إذ أن هذا الدليل القاطع المستنبط من رواية أحدهما لا يدع مجالاً لأن يقول قائل مثل ذلك ، وعلى فرض أن يذهب ذاهب اليه فإنه يكون أمام طرفين من النصوص المتناقضة لا بد له من الأخذ بواحد منهما ، إذ لا يمكن أن يكون النظام قائلًا بهما جميعاً ، ولا مناص له من الأخذ بما ذهبنا اليه ، إذ أنه معتصم بالدليل القاطع .

ومما يلتفت النظر أن المؤلف قد حوّم به الفكر نحو هذا الدليل وحذعت به المصوص نحو هذا الرأى ، وذلك حيث يقول هامش ص ١٣ : « على أن مذهبه في الطفرة وإجابته عن السؤال يجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق حين قالوا « أن عدم التناهي في الانقسام إنما هو بالقوة »

ولكنه لم يشأ أن يسير في الطريق إلى نهايته ، وهذا ما أممته تهييماً ؟

(١) ومعنى التداخل « أن يكون جزء أحد الجسوم جزء الآخر وأن يكون أحد الشيئين في الآخر » مقالات الإسلاميين ص ٣٢٧

على هامش الملل والنحل

نص لم يعرف للشهرستاني (١)

تقديم الشهرستاني نفسه كتابه الملل والنحل للوزير نصير الدين محمود
لفضيلة الأستاذ محمد بن فتح الله بدوان

ألم يقدم الشهرستاني كتابه الملل والنحل الى كبير أو أمير ، على جري
عادة العلماء والمؤلفين في زمنه ؟ (٢)

ثم : ألم ينص الشهرستاني نفسه على اسم كتابه هذا ؟ . وإن كان قد سمي
كتاباً ، أفلم يشر الى سبب هذه التسمية ؟ . وحتى إن لم يكن قد سماه هو ، فن
الذي سماه إذا ؟ ولماذا ؟

ثم : ألم يشر الشهرستاني — أو حتى ألم يلوح — الى مذهبه الاعتقادي
(في الأصول) ؟ .

ثم : أفلا نستطيع التهدي الى تحديد الزمن الذي ألف فيه الشهرستاني
كتاباً هذا ، لنصير ما يترتب على ذلك من الأحكام ؟

هذه أسئلة شغلت الكثير من وقتنا وتفكيرنا مدة طويلة أثناء تخرجنا
للكتاب ، ولم نظفر لها بجواب ، على رغم إلحاحنا على المتخصصين والمبرزين
أن يجيبوا عن هذه الأسئلة ، أو يرشدونا الى الاجوبة ، وعلى كثرة ما قلنا
من صفحات الكتاب كلها ، بل وكلمات وحروفه ، في كل ترجماته ، ومطوياته ،
ومخطوطاته التي هترا عليها في المكتبات العامة ، ومخطوطته التي امتلكنها .

(١) وقد أثبتنا هذا النص في حواشي صفحتي ٢٥١ من كتاب الملل
النحل تخرجنا . (٢) ويكفي أن نقرأ للزغفرى مقدمة كتابه ، الكشف ،
ولأن سيده مقدمة كتابه المختص ، وللراغب الاصبهاني مقدمة كتابه
محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، وللبيهقي مقدمة كتابه معالم
التبريل ، ولعمر بن سهلان الساوي مقدمة كتابه البصائر النصيرية ... وكلهم
من معاصري الشهرستاني ، ومن أئمة العلماء والمؤلفين .

على أن ذلك الإلحاح وهذا التقلب دفعانى الى تساؤل آخر هو : هل يمكن عالمنا كالثهرستانى — وهو من هو فى دقة البحث ، وامتلاك ناصية الموضوع — أن يُفعل كل هذا ، أو يفعل عنه ؟ . وهنا اندفعت تسمى بحبيبة عن الشهرستانى : أن لا ؛ فاندفعتُ أنحس مواطن المكتبات الخاصة ، وأنلس بواطن محتوياتها . . . حتى عثرت لدى سعادة محمود بك السبع المستشار بالقاهرة — فيما عثرت من فرائد درره — على مخطوطة للكتاب انفردت بإثبات نص للشهرستانى يجيب عن كل هاتيك الاسئلة ، وقد أمارنى سعادته — فيما أمارنى مشكورا — هذه المخطوطة . وقد رمزت لها — ضمن مجموعات الكتاب التى اعتمدت عليها — بالحرفين « س (١) » .

ولم تشفى هذه المخطوطة لحداثتها ، فأخذت أبحث — حتى بعد أن انتهيت من تخرج الكتاب — من أصل قديم لها ، أو عن مخطوطة أخرى تثبت هذا النص ... وأخيرا هدانى ربي إلى أصل هذه المخطوطة بالمكتبة الأزهرية ، وكان — كبقية مخطوطات المكتبة ونقائسها — حبيس الخبأ طوال تخرجنا للكتاب (٢) . وهذا الأصل عبارة عن مخطوطة تحمل رقم ١٤٧٣ توحيد ، مقاسها ٢١×١٦ سم (٣) وصفحاتها ٥٠٤ صفحات ، وسطور كل صفحة ٢١ سطرا على الأغلب ؛ وفى النادر ٢٣ سطرا ، ولم تؤرخ هذه النسخة ؛ بيد أن ورقها المصقول الأبيض المائل إلى الصفرة ، وحبرها الأسود الثابت ، وخطها النسخ الجود ، والأطار الأحمر حول الكتابة ... كل ذلك يشهد بأنها دونت حوالى القرن العاشر الهجرى ، ولكننا وجدنا بهذه النسخة خرمين كبيرين يشتمل الأول على العشرة الأوراق الأولى للكتاب ، ويشمل الثانى اثنتين وعشرين ورقة منه ؛ من الورقة ٢١ إلى الورقة ٤٢ ، وقد أكل هذان الخرمان على ورق أبيض ، وبحبر أسود أقل ثباتا من الباقي ، وخط نسخ عادى أو أقل ... كل ذلك وغيره يشهد بأن هذين الخرمين أكلا قريبا من القرن

(١) راجع تعريفنا لتلك المخطوطة فى كتابنا « المدخل إلى كتاب الملل والنحل » .

(٢) ص ٥٧ و ٥٨ من « المدخل إلى كتاب الملل والنحل » تأليفنا .

(٣) المشير : هو السنتيمتر . انظر المصباح ومجلة مجمع فؤاد الأول ، ج ١ ، ص ١١١

الثاني عشر الهجري ، وفي الحرم الأول منهما عثرنا على النص الذي نحن بصدده الآن .

وإنا لنهيب بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، أن يتفضل من يستطيع منهم فيدلنا — مشكورا ومأجورا — على مخطوطة أخرى للكتاب تثبت هذا النص ، الذي يعتبر افتتاحا ثانيا لكتاب الملل والنحل ، بل لعله — في الحقيقة — افتتاح أول ؛ قدم به الشهرستاني كتابه للوزير نصير الدين ، وأجاب فيه عن أسئلة قيمة وضرورية ما كان لباحث — كائن من كان — أن يجيب عنها ؛ فهو — بحق مفتاح الكتاب ، والنبراس الذي نستطيع السير في ثليات الكتاب على ضوئه .

على أن أسلوب هذا النص لا يدع مجالاً للشك في أنه بقلم الشهرستاني نفسه ، خصوصا عند من تذوق أسلوب الشهرستاني ، ووقف معه على بواديه ، وجال بصحبته في خوافيه .
وهاكم ذلك النص بحروفه :

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه تقضى .

الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها ، على جميع نعمائه كلها ، حمدا كثيرا طيبا مباركا ، كما هو أهله ؛ والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وخاتم النبيين محمد المصطفى ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين .

لما أقام على مجلس صاحب الأجل ، السيد العالم العادل ، المؤيد المظفر ، الإمام نصير الدين ، نظام الإسلام والمسلمين ، صفوة الخلافة ، مفيت الدولة ، ظهير الملة ، محيي المدل ، مجير الأمة ، سيد الوزراء ، صدر المشرق والمغرب ، أبي القاسم محمود بن المظفر بن عبد الملك ، خالصة أمير المؤمنين — نصر الله لواءه أين يحتم — ومدد عليه رواق الإقبال حيث خيم — [أقام] (١) المكارم

(١) كل ما بين القوسين غير موجود في المخطوطين ، ولكننا نرى السياق يحتمه .

والمعاخر سوقها ، ونهج إلى المعالي والمآثر طرقها ، وأظهر ما فطر [هـ] الله عليه - عز وجل - من المجد المؤثر ، والعز الباذخ ، وشرف الجوهر ، وزكاء العنصر ، ومحاسن الاخلاق ، ولطائف الشيم ، وحسن الثمائل ، وعلو الهمم . استقل الدين والملك بحامل مطبق بأعبائهما ؛ أى (بأثر) الملة والدولة بمباشر حقيق بإعزازهما ؛ فأمر الدين والملة إمبرارا لا ينقض ، وأبرم مرائر الملك والدولة إبراما لا يدحض ، وأعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة السكال ، وقوض دعائم البدعة والفرقة إلى حضيض الإزهاق والإبطال ، وتناول معالي الأمور بناقب آرائه ، وأقرع المضارب الصعاب بصائب آرائه ، وأصاب كليات (١) الأغراض بنافذ سهمه ، وطرق جزئيات المفاسل بحازم عزمه :

تحمّل أعياء المعالي بأسرها إذا حط منها مفرم طاد مفرم
وقام بما لو قام رضوى بمثله هوى المص - من أركان رضوى - المم

موهبة الله - عز وجل - وتأ (٢) أكافها ، [وأدتر أخلاقها] (٣) على الدولة للقاهرة ؛ وكذلك سنة الله تعالى الحاررية في بيته ، ونعمه [الصافية] (٤) على خلقيته ، أن يفيض على مبدأ كل دور من أدوار الزمان ، ويمكن (٥) لكل كور من أكوار الحدائق ؛ من يجمع فيه خلتى العلم والقدرة ، ويظهر فيه خصلى الدين

(١) في المخطوطة « ست » : كليا ، ولكنها في الأصل « كليات »

(٢) غير واضحة في المخطوطتين ؛ ففي المخطوطة « ست » تقرأ « ولما » ، وفي الأصل يتأرجع الحرف الثالث بين الميم والطاء وتترك الهمزة الأخيرة ككل الهمزات .

(٣) وفي الأصل (أدار أخلاقها)

(٤) في الأصل الصافية

(٥) في المخطوطتين « ويمكن » بيد أن السياق يوجب « الياء » أولا

والملك ، ويحفظ به جارى القلم والسيف ، ويقوض إليه مصلحتى العامة والخاصة ، ويفيض عليه نعمتى الدنيا والآخرة ؛ فالحمد لله على هذه العارفة التى أسداها إلينا ، والشكر له على هذه العاطفة التى أفاضها علينا ، حمداً يصعد أولاً ، ولا ينفد آخره ؛ وشكراً تتواصل آحاده ، ولا يقطع تواتره .

من جملة تلك المواهب ، ما وفق المغنذى بشمرته ، المرتوى من دومتها ، طليق كرمه ، وعتيق نعمه ؛ (ناج الدين ، لسان الملوك ، حجة الحق) (١) محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى — لمطالعة مقالات أهل العالم ، من أرباب الديارات والملل ، وأهل الأهواء والمحل ؛ فاطلع على مصادرهما ومواردها ، وأمكن من متواليها وشواردها ، وأراد أن يجمع ذلك فى مختصر يحوى جميع ما ذهب إليه الداهيون ، وانحله المستحلون ، من مبدأ آدم — عليه السلام — إلى منتهى طى العالم (٢) مرتباً على أوضح منهاج من منهاج الاستيفاء ، مصداقاً دعوى الوفاء ، توفيقاً (٣) بين العالمين ، وجمعاً بين الصنفين ؛ كما جمع من المجلس العالى بين الزممتين : نزهة لتردد الناظر ، وقدحة لزند الخاطر .

والحمد لله على أولاهى من نعمه السابغة ، وأسع على من منه المتظاهرة ، حيث رزقنى من العلوم أشرفها وأوزنها ، وحنانى من العقائد أصحها وأمتها ، وأعطانى من الألفاظ أشرفها وأعديها ، وعلمنى من الأقسام أملحها وأصحبها ، فضلاً بحتاً من غير استحقاق ، وطولاً محصاً من غير استيجاب .

وأرجو من رحمته أن لا ينزع منى صالحاً أعطانيه بد ، ولا يردنى فى سوء استنقذنى منه أبداً .

يا جميل الموائد ! يا كما فى الشدائد ! يا قاضى الحوائج ! ما ابتدأت به فلا تقطعه ، وما وهبته فلا تسلبه ، وما سترته فلا تهتكه . توفى مسلماً وألحقى بالصالحين .

(١) هكذا وجد فى الأصل ولعل ما بين الفوسين من زيادة النسخ .

(٢) فى الافتتاح الثانى للكتاب نفسه (إلى يومنا) .

(٣) فى المخطوطتين : وتوفيقاً ، ولم أر محلاً للواو فاقترحت حذفها .

وقد سميت [هذه] التحفة « بكتاب الملل والنحل » ؛ إذ [شملها] (١) جميعا .

وقدمت قبل الشروع في بيانها « خمس مقدمات » : المقدمة الأولى .



وقد انفرد هذا النص بتبيان أن الشهر ستاني ابتدأ في تدوين هذا الكتاب في عهد وزارة نصير الدين، وأنه قدمه له وهو وزير ؛ فيكون زمن تأليفه محددًا بوزارة نصير الدين هذا .

ولكننا لم نعلم — فيما قرأنا — على ترجمة لذلك الوزير الكبير إلا لدى معاصريه : حماد الدين الأصفهاني في كتابه « تاريخ دولة آل سلجوق » ، والقاضي عمر بن سهلان الساوي في مقدمة كتابه « البصائر النصيرية » ، وإلا لدى الساج السبكي في كتابه « طبقات الشافعية الكبرى » ، وإلا بعض نتف يسيرة متناثرة لدى ابن الأثير في كتابه « الكامل » . فهو الوزير الكبير نصير الدين أبو القاسم محمود بن المظفر بن عبد الملك بن أبي توبة المروزي من أهل مرو ، ولد سنة ٤٦٦ هـ ، ويقول ابن السبكي عنه : « تفقه على أبي المظفر السهماني » ، ثم خرج إلى ما وراء النهر ، ولقي الأئمة . قال أبو سعد : وكان مناظرًا خلا فقيها مدققًا ، نظر في علوم الأوائل ، واشتغل بتحصيل تلك العلوم ، مع كثرة الصلاة والصدقة والمواظبة على الجمعة والجماعات وحضور مجالس الذكر .

ويقول عنه حماد الدين : « وكان أوزر الفصلاء ، وأفضل الوزراء... وخدمه العلماء بمصنفاتهم ، وخصوه بمضافاتهم » وهو الذي صنف له عمر بن سهلان الساوي كتابه « البصائر النصيرية » في المنطق « تفاؤلا بيمين ألقابه ، وتوصلا إليه بأسبابه » كما يقول .

(١) في المخطوطتين : « شملها » مع أن المقصود أن الكتاب يشمل الملل ويشمل النحل فيجب عود الضمير على الاثنين ، يؤكد هذا ما ذكره عقب ذلك من قوله : « وقدمت قبل الشروع في بيانها ؛ فأعاد الضمير عليهما .

ولقد كان ذلك الوزير منصوباً أيضاً ، ويحكى عن نفسه — كما يقول ابن السبكي عن الخطيبى — أنه كان يقف بباب أبي القاسم الأنصارى — أستاذ الشهرستانى وإمامه وشيخ المنصوفة فى عصره — ساعة حتى يفتح الباب . ولعل هذا يفسر لنا كيف كان ذلك الوزير أخاً للشهرستانى فى الله وفى العلم ، كما يفسر كيف أن الشهرستانى قدم كتابه له دون السلطان الأعظم « سنجر » مع أنه كان مقرَّباً من سريره وصاحب سره ، كما يقول البيهقى (١) ولقد ولى نصير الدين هذا الوزارة للسلطان الأعظم سنجر بن ملكشاه شيخ السلاجقة وحامل لوائهم فى زمنه ؛ واختلف المؤرخون فى تحديد التاريخ الذى تولى فيه الوزارة ، ولكن اختلافهم هذا لم يتجاوز الثلث الأول من عام ٥٢١ هـ ، وبقي فى الوزارة إلى أن صُرف عنها سنة ٥٢٦ هـ عند وصول سنجر إلى العراق ؛ فلو ضمنا إلى هذا أن الشهرستانى حدد زمانه فى كتابه — وهو يكتب عن المأوىة — بسنة ٥٢١ هـ ، وأنا لم نستطع — حتى الآن — معرفة اليوم الذى انتهى فيه من كتابه خلص لنا أن الشهرستانى بدأ فى تأليف كتابه عقب تولية نصير الدين الوزارة سنة ٥٢١ هـ ، وأنه ربما انتهى منه قبل سنة ٥٢٦ هـ وأنه ألتمه بعد أن جاوز الأربعين أو الخمسين من عمره (٢) ، وبعد أن استقر — طويلاً — من مختلف الرحلات ، وبعد أن تعمق فى شتى اللغات ، وبعد أن استوعب كل ما علم من مقالات (٣) .

كما تفرد هذا النص بالإشارة إلى مذهب الشهرستانى الاعتقادى — من نفس الكتاب — ، حيث يحمده الله فيه على أن حباه من العقائد أصحها وأمتنها ، بعد

(١) انظر ترجمة الشهرستانى فى كتاب تنمية صوان الحكمة للبيهقى ، المطبوع فى لاهور سنة ١٣٥١ هـ والمخطوط بدار الكتب المصرية باسم (تاريخ حكماء الاسلام) رقم ٣٦٦٦ تاريخ .

(٢) حيث ولد سنة ٤٧٩ هـ على ما حققنا ، أو سنة ٤٦٩ هـ أو سنة ٤٦٧ هـ على ما قبل .

(٣) يرجع فى تفصيل كل هذا — وما سبق — إلى « المدخل إلى الملل والنحل » تأليفنا عند دراستنا للشهرستانى من ص ١٢٢ إلى ص ١٥٨ .

أن يمتدح وزيره بأنه أعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة الكمال ؛ فالشهرستاني إذاً من أهل السنة والجماعة .

وأخيراً ؛ فإن هذا النص يقرر أن الشهرستاني نفسه هو الذي سمى كتابه هذا « الملل والنحل » بل وبين سبب التسمية ، وأجل محتويات الكتاب
وبعد : فلقد بدا واضحاً من هذا النص : أن الشهرستاني كتبه أولاً ، ليكون في مفتتح كتابه ، وليجيب فيه عما عساه أن يتردد من الأسئلة التي أثارها آتفاً ، وليقدم به ذلك الكتاب للوزير نصير الدين اعترافاً بفضلته ، حيث أقام عليه المجالس العلوية ، وحيث أعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة الكمال ، وتنويعاً لمحكته ، حيث قوض دعائم البدعة والفرقة ، واستنهاضاً لهمم ذلك الوزير وأمثاله ممن جمع بين الدين والملك والقلم والسيوف أن يسلكوا هذى السبيل ، وتكريماً لعلمه وعدله ، واستجابة لواجب الإخاء الروحي والفكري الذي توثق بينهما ... لا على حرى عادة المؤلفين في زمنه .
ولكن الشهرستاني - وقد ارتفع مكانته من نوازع الميل والهوى ، فلم يحاب قريباً ولم يحاف بعيداً ، بل قرّر فيه ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، وحشد فيه مقالات أهل العالم كله لأهل العالم كله - أراد أن يقدم كتابه للناس كافة ، على مر الأزمان ، وتباعد الأوطان ، واختلاف الأديان ، وتباين الأذهان ... فصدّر كتابه بافتتاح شامل يبي - ككتاب - على الزمن ، وقد شاع هذا الافتتاح وذاع حتى تيقن كل من نظر في كتاب الملل والنحل - على تعدد ترجماته وطبعاته ومخطوطاته - أنه الافتتاح الوحيد ، إذ صدرت كلها . وقد طل هذا اليقين متداولاً بين العلماء والباحثين والمؤلفين ، حتى وفقنا الله - فيها وفقنا في تخريجها لهذا الكتاب - للعشور على نص الافتتاح الأول ، الذي تزجيه اليوم من الأزهر - وقد طوى عيده الألى ، وتقلد زمامه عالم طالى - للعفكرين جميعاً ؛ والله يهدي من يشاء إلى طريق مستقيم ؟

تصحيح

الطر المتروك من صفحة ٢٢٩ صواب ألفاظه وتزجيته هكذا :
والكلمات فحسب ؛ إلى قلة المحصول القوي ، وكذلك لا يرجع سلوكهم غير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

احتفال الازهر

بعيد ميلاد صاحب الجلالة الملك

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر بحميه بكلمة بليغة

احتفل الازهر في اليوم العاشر من شهر فبراير الحالى (١٩ من ربيع الاول) بعيد ميلاد حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق المعظم ، فاحتشد بعد صلاة الظهر بالرواق العباسى من المسجد جم غفير من العلماء الاعلام وكبار الموظفين ، فافتتح الاحتفال بترتيل آيات من الكتاب الكريم ، وبعد ذلك نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فارمجل كلمة قيمة حيا بها ذلك اليوم الاغر المحجل الذى سعدت فيه مصر بميلاد ملكها العظيم ، ونوه بما قام ويقوم به جلالاته من جلائل الانمال ، وما ينحلى به من كرم الصفات ، وما تنتظره مصر على يديه من المقام المحمود بين جميع الشعوب ، كل ذلك فى كلمات مختارة ، وعبارات ثرية بالمعاني النبيلة ، وطلاقة لسان جديرة امام المسلمين وقودتهم الصالحة المستنيرة ، فسكان لها أعظم أثر فى قلوب السامعين ، فعلت هتافاتهم من أعمق قلوبهم رافعة أكف الضراعة الى الله أن يكلا جلالاته بعين رعايته ، وأن يجعل هذه السعيد عصر نهضة وسعادة لأمته .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمود أبى الميoun فالتى خطابة بليغة أتى فيها على تاريخ نشأة حضرة صاحب الجلالة ، وأفاض فى بيان الأسلوب الحكيم الذى اتبعه المغفور له والده العظيم فى تربيته على أشرف المبادئ ، وأقوم الأصول ، وفى متابعة توجيهه الى خير المساهج التى تعد له لأن يكون ملكا يقف جهوده على قيادة شعبه الى غايات الكرامة ، ونهايات السؤدد . ثم بين فضيلته كيف أفضت هذه التربية المملكية الى المقصد الذى قصد منها ، فتجلت فى جلالة الملك فى أجمل صورها ، وأبدع معانيها

وقد وقعت هذه الخطبة الرائعة من السامعين أجل موقع ، ففتنوا بجلالة الملك هتافات متكررة ، وهنأوا فضيلة الخطيب على ما ناله من التوفيق والإعجاب .
ومجلة الأزهر تشارك الأزهر في هذا الشعور ، وترجو بجلالة الملك المحبوب صاحب الأيادي التي لا تحصى على العلم وأهله ، حياة حافلة بالمعظائم ، حالية بالكرام ، ليصل بأمنته إلى الغاية القصوى من الوجود الكريم ، والمدنية الفاضلة .

محمد فريد ومبرى

الملاك فاروق

في يوم ١٩ فبراير سنة ١٩٢٠ ولد فاروق الأول فسرت في جنبات الوادي هزة فرح وابتهاج بميلاد ولي العهد .

ولقد شاعت الأفكار أن يقع ذلك الحادث السعيد في ظروف كانت تموج فيها البلاد بالحركة الاستقلالية ، فافتقرن الحادثان ، وسارا معا جنباً إلى جنب . فكان أول ما وعت أذنا الأمير الصغير الهتاف الحار من قلوب الشعب بحياة الوطن ، وأول ما شهدت عيناه جهير الشيوخ والشباب والنساء والأطفال أمام قصر طابدين متظاهرين ضد قاصب الوطن . فهو قد نشأ في أحضان الثورة ، وترعرع على مبادئها ، وحمل رايتها ، وتقدم الصفوف . ولقد كنا نرى ذلك الشبل الناعم الأظفار يقف في منطف القصر الملوكي يُطل على المتظاهرين ويلوح لنا بيمديه الصغيرتين ، فكان ذلك يلهب فينا نشوة الحواس والشعور الفياض المتدفق ، كنشوة الخيما تبعث على الجرأة والإقدام .

وما زال الأمير ينمو ويرقب الحركة عن كتب ، وينغمس فيها بشعوره وإحساسه وطائفته ، ووالده العاهل العظيم يغذي فيه تلك المشاعر والاحاسيس والمواطف ، حتى إذا شب من طوقه ظهرت فيه مخايل المجادة والنبيل ، وعظامة القلب وعزاة النفس .

وأول ما كان من بشارت النجاة فيه ، أن كان يبحث بحثاً حقيقياً عن الحياة الاجتماعية للشعب ، فتعرف كل جوانبها ، ودرس كل نواحيها ، كأنه ماش مع كل طبقة ، وفي كل بيئة من البيئات .

فهو قد عرف حياة البذخ للثراء في القصور ، وتذوق طعم البؤس في الأكواخ وأعشاش الفقراء ، فكان لا يشعر بشيء من خاطر أو وجدان متصل بألوان هذه الحياة إلا قد أسفر عنه الحيان ، وكشف عنه الشهود .

وكانت الى جانب دروسه التي يتلقاها من أساتذته ، ومن تجاربه الشخصية ، دروس أخرى عملية يتلقاها عن حياة والده المجرب المحنك . كانت تمر أمامه الحوادث المظلمة كأنها قطع الليل ، فتضطرب بها البلاد ، وتختل موازين الأعمال فيها ، فينهض والده بمضاء عزمته ويدفعها بقوة القولاذ ، كأنه الأسد الهصور ، والسيف المشهور ، فتنتشع الظلمات بدداً ، وتصفو الحياة وتعود الأحوال الى ماؤها .

كان والده المثل الأعلى للصبر والآفة ؛ فنشأ الأمير صبوراً عظيم الاحتمال . كان والده لا يبالي ما ناله من ضر في سبيل بلاده ؛ فنشأ الأمير صخري العزيمة قوى الشكيمة ، لا يكثرث بالشدائد ، ولا تتعاطفه المعطائم . كان والده يقدر الرجال ، ويدنى منه ذوى البصائر والاحلام ؛ فنشأ الأمير على هذا الطراز يكرم الرجال العاملين ، ويشجع العمال المخلصين .

فما انتقل والده الى الرفيق الأعلى ، وتقلد هو الحكم بعده — وهو لا يزال حديث السن — حتى اضطلع بالامر حثال العظام ، بذال المكارم ، ونهض به نهضة الحكيم الحازم السكيس ، فكان أشبه بأبيه في شرفه وعزته ، وفي وطنيته وسياسته ، وفي رياسته وحكمته ، فسار سيرة والده العظيم ، وواصل بمزعة لا تعرف الكلال المهام الثقافية والاقتصادية ، فما من كهزة تمود على بلاده بالنفع إلا انتهزها ، وما من فرصة تلوح إلا اقتنصها .

ولقد تجلت فيه مبادئ الديمقراطية بأجل مظاهرها ، فهو يفتى المنتديات العامة ، ويخالط طبقات الشعب ، ويتحسس أوجاعها ، ويشاركها في نعماتها وضررتها ، قولاً وفعلاً . وهو يشعر شعوراً كاملاً بواجبه وبالتبعة

الملقاة على عاتقه في بلاد يحكمها ذات تاريخ وحضارة قديمة سبقت كل الحضارات .
فهو يعمل جاهداً على إنهاضها من كبوتها ، والرجوع بها إلى مستواها من النور
والعرفان . وقد عرف الناس كيف يناضل جلالته في سبيل بلاده في الحوادث
الجسام التي صادفته في إثبات حرب ضروس لم تدع أمة بغير امتحان قاس شديد .
ولقد برزت في تلك الساعات المعصية عظيمة مواهبه ، وقوة عزيمته ،
وصدق إرادته ، وسرعة بديهته فيما يفجأه من معضلات :

ملك ذو هيبة لكنه خاضع لله رب العالمين
وإذا أشكل خطب معضل صدع الشك بمصباح اليقين

والأزهر قد نال أكبر قسط من رعايته وعطفه وحده ، فرُحبت آفاقه
وزكت فروعه ، وأغدقت خيراته ، وتمت فيه روح الحياة المعنوية التي يتفيا
ظلالها هذا الوادي ، بل البلاد العربية كلها ، فشملها بالثقافات المتنوعة ، وربط
بينها برابط لا يتفصم عراه ، ولا تبلى لحنته وسداه .

والأزهريون لا ينسون لمليكم الصالح تلك الآثار الظاهرة فيه ، البارزة
في كل ناحية من نواحيه . فهم إذ يحتفلون بحولته السعيد إنما يحتفلون بأحفل
الذكريات في جوانب التاريخ الحديث ، وأقدس للمعنويات في نفوسهم الآمنة
المطمئنة .

وما زال الأزهر في كنف جلالته منبع السياج ، عزيز الجانب ، رفيع
الشأن ، مهيب القدر ، صرعى الحرمات ، ما قصده طاغ إلا صد ، ولا باغ
إلا هد .

حفظ الله جلالته الملك ، وأعزه وأرضاه ، كما أعزنا وأرضانا

محمود أبو العيود

العدالة في الاسلام

إن حقيقة العدالة لم تتحل في صورة كاملة عند كثير من الشعوب قديما وحديثا ، فهي تنسج أو تضيق ، وتملو أو تنحط على نحو ما عليه الضمير الاجتماعي الذي يولدها . فأرفع ما وصل اليه معناها لدى الشعوب المتقدمة ، وخاصة لدى ذوى الارواح المالية منها ، هو أنها التوفيق بين المصالح الخاصة للأمة وبين المصالح العامة للإنسانية ، وهي بهذا التحديد لم تخرج عندهم عن كونها مثالا أعلى لكمال المطلق ، تنوحي الجهود اليها ، ولا يمكن أن تبلغها .

فالأم الراقية في حالتها التي وصلت اليها من المدنية ، يحكمها بأحسن مما كانت تستطيع الجماعات السابقة ، أن تعين الطريق الموصلة الى هذه الغاية ، وأن تحلها بالأعلام التي تدل عليها . وإنا لموجزون هنا ما ذكره العلم الاجتماعي عن تطور العدالة ومما وصلت اليه ، فإليك :

الإنسان في حالته الساذجة لا يعرف من القوانين إلا ما تشعره به حاجاته المادية ، ولا يرى حرجا في أن يقتل أخاه في الإنسانية ، وأن يوفى بأكل لحمه حاجته الغذائية . فلما حلت به غريزة الاجتماع على الانضمام الى بعض أمثاله ، تيقظت في نفسه أول باكورة العدالة ، فتلطفت سطوة حاجاته ببعض التلطف ، ولكنه كان لم يزل بعيدا عن التفكير في معنى العدل والظلم ، وفي حماية مما يجب أن يحترمه من حقوق سواه . على هذا الوجه من الجاهلية عاشت الجماعات الإنسانية يأكل بعضها بعضا ، ولا تعرف للمدوان حدا تقف عنده ، حتى بعد أن ولدت المدنية في أمم كثيرة ، وازدهرت فيها الفلسفة والفنون الجميلة .

فهل كان حكماء الهند والصين ومصر وبابل ، وأعلام الفلسفة في بلاد اليونان ، وقد بلغ كثير منهم درجة الملوذ فيها ، ليس فيهم من أدركوا العدالة على وجهها الأكمل ، وإن لم يستطيعوا أن يحملوا الدماء على العمل بها ؟ نعم خلت ،

وليس ذلك بصعب التحليل ، فانهم مع سبرهم لأصق ما يصل اليه العقل من أحناء النفس البشرية ، حتى بلغوا من العلم بها الى ما لا مزيد عليه بهذا الأسلوب ، لم يدرسوا الحقوق الواجبة لمجموع الانسانية . وعلم الاجتماع لم يكن 'ولد الى عهدهم' ، فلم يصل الى علمهم من تلك الحقوق شيء يذكر ، فلهذه العلة لم يكتمل معنى العدالة لديهم ، ولا اكتمل عند الرومان الذين خلفوهم ، فكان اكتماله من حظ القرن التاسع عشر ، وهو لم يتأخر الى هذا الحد إلا لاقتنائه على معارف اجتماعية لم يتم نضجها إلا في العصور القريبة .

وبعد أن دخل عنصر الانسانية في بناء معنى العدالة ، تحولت العقوبة في القوانين الحديثة من وجهة الانتقام الى وجهة الاصلاح ، واستقر في روع المشترعين أن المجتمع يرمى الى الشكل لا الى الأخذ بالنار . فاذا نطق قاض بحكم مدون في القانون ، فانما يصدره وهو يرى من كل شهوة انتقامية ، وفي غير وجهة المقابلة بالمثل ، ولكنه يصدره بنية إعادة النظام الاجتماعي الى استقراره ، وفي سبيل إصلاح الجاني نفسه ، وتكريه الإجرام اليه . وقد صرنا الآن نصف العقوبات بأنها وسائل إصلاحية ، وهو وصف فلسفي أخلاقي يسميها بسميتها الحقيقية ، ومع هذا فاذا انتقدنا الاقدمين فلننفع ذلك بتواضع ، فان تعذيب المجرمين في السجون لم يبطل إلا منذ نحو قرن .

ولكن من الذي يستطيع أن يوفق بين العدالة وقرارات السناتو الروماني ؟ فان القسوة والحديمة كانتا دماغي القانون العام في روما . وكان أفضل رجالات الرومانيين أمثال فايوس وسيبليون وكانون وپروغوس ، يسلبون ويقتلون نصف العالم في سبيل مجد وطنهم ، دون أن يشعروا بتدمر على ما يرتكبون ، وكانت العدالة في قانونهم المدني خيالا لا حقيقة لها .

والخلاصة أن العدالة عند الرومانيين بالنسبة لرجل الحروب ، ورب الأسرة ، والذي يملك حقوقا وأملاكا ، كانت على أكل حال ، ولكنها بالنسبة لمن لا مال عندهم ، وهم السواد الأعظم من الأمة ، كانت في حالة توجب السخرية . وقد وصفها (برودون) أكل وصف بعبارات فصيحة ، فقال : إنها في ناحيتها المدنية وناحياتها من الحقوق العامة ، كانت مبنية على قاعدة « الحق للقوة » .

هذه خلاصة ما يفهمه أئمة الفقهاء الأوربيين من حقيقة العدالة ، وهي وليدة القرون التاسع عشر ، بعد أن مرت على أدوار شتى ؛ ويرى الناس أنها وإن بلغت هذا الأوج فلسفيا فلم تبلغه عمليا ، فلا يزال لاختلاف البلاد والامم والاديان والالوان واللغات تأثير في تطبيقها حتى لدى أرقى الامم مدنية. فشرط علم الاجتماع في اكمال العدالة أن تراعى الامم فيما تسنه لنفسها من قوانين ، حقوق الانسانية ومنها ، وهو باعتراف علم الاجتماع ما لم تصل اليه أمة بعد .

فلننظر الآن هل وصلت اليه الامة الاسلامية ؟ فان كانت قد وصلت اليه كان لحماة الاسلام منه حجة علمية على أن مصدر الاسلام الوحي الالهي وليس علم البشر . وإلا فكيف يعقل أن يصل العرب في أول عهدهم بالاجتماع والتآلف الى ما لم تصل اليه أوروبا في أخص ما عنت به منذ نحو خمسة وعشرين قرنا ؟ فنقول :

العدالة في الاسلام

من المثل العليا في الاسلام تكليف متبعيه بأن يكونوا قوامين بالعدل بين الناس مع صرف النظر عن جميع الاعتبارات التي تحد من سلطانه ، وتوهي من بنيانه ، فقال تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ ، شُهَدَاءَ اللَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ، إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ، فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ، وَإِنْ تَلَوْا أَوْ لَمْ تَلَوْا أَلْصَقْتُكُمْ الشَّهَادَةَ (أَوْ تَعْرَضُوا ، فَإِنْ أَلَّفَ الْكُفْرَ كَانَ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْيَقِينُ) » .

هذا تحفيض شديد لجماعة المسلمين على أن يكونوا قوامين بالعدل ، ومراده بالعدل العدل بأوسع معانيه وأخصها ، أي العدل المطلق ، بدليل قوله تعالى : « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا ، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ » ، أي ولا تحملنكم كراهتكم لقوم على أن لا تعدلوا فيهم ؛ وقوله تعالى : « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، أَنْ تَعْتَدُوا . وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ، وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى

الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب ، ، أى ولا يحملنكم أنفسكم
 تقوم بسبب أنهم صدوكم عن دخول المسجد الحرام ، على أن تعتدوا ، أى تتجاوزوا
 حدود العدالة ؛ فإن كانت تعاون بينكم فليكن في تعميم البر بين الناس وفي
 تقوى الله ، ولا تتعاونوا على ارتكاب المحارم والعدوان على الخلق ، وخافوا
 الله إنه شديد العقاب .

وقد أمر المسلمون بمراعاة قواعد العدل والإنصاف حتى مع الله أعدائهم ،
 فلم يبح لهم تجاوزها في معاملتهم ، فقال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين
 يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ، وقد عد من الاعتداء قتل
 المستسلمين ولو قصدوا بذلك نجاة أنفسهم ، ونساء المحاربين وولداهم ،
 والمهزى والزنى ورجال الدين منهم ، ونهى حتى عن قتل خدام المقاتلين ؛
 والنهى عن الاعتداء في مثل هذا الموطن الذي اتفقت الأمم حتى المعاصرة
 لنا منها على أن تتغاضى فيه عن كل اعتداء ، يدل دلالة قاطعة على أن الاسلام يريد
 بالعدل مَثَلَهُ الأعلى ، لا العدل البشرى المبني على المزايم القومية ، والاهواء
 النفسية . قال صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لأبيض
 على أسود إلا بتقوى الله أو بعمل صالح ، كلسم من آدم وآدم من تراب » .
 ومما هو أدل من كل ما مر على أن الاسلام يريد من العدل مؤداه المطلق ،
 تكليفه الآخذين به أن يقوموا بحقه حتى حيال من يمتد سلطانهم عليه من
 غير المسلمين ، ومن ملكت أيماهم حتى من الحيوانات المعجم أيضا ؛ وهنا
 يتجلى من سمو التعاليم الاسلامية مظهر لا تملك الأمم قاطعة له نظيرا حتى أيامنا
 هذه ... فعند أية أمة من الأمم يتساوى أمام القانون الشريف والوضيع ،
 والغنى والفقير ، والمالك والمملوك ، والمسلم والكافر ، غير الشريعة الاسلامية ؟
 بل لدى أية أمة من الأمم تراعى حقوق الحيوانات على الناس الى جسد مطالبة
 الحكومة المعتدين عليها عراعاتها ؟ وإني لآت بمثال من ذلك يقف أمامه
 المشتغلون بتقرير العدالة مشدوهين من التعجب ، فإليك :

يجب على صاحب الدابة شرعا أن يعطيها علفا إن لم تكن من التي ترمى ،
 فإن كانت منها وجب عليه أن يرسلها لترعى حتى تشبع وتزوى .

فان كانت مما تكتفى بأحدهما ، الرعى والعلف ، فلصاحبها الخيار بينهما ، فان كانت مما لا تكتفى إلا بهما معاً لماء .

فان احناحت البهيمة الى الشرب ومعه ماء يحتاج اليه لوضوئه ، فعليه أن يبذله لها حتى تروى ، وأن يكتفى هو بالنعيم .

فان امتنع صاحبها من أن يقدم لدابته علماً ، وكانت مما يؤكل لحمه ، أجبره القاضى على أن يبيعها أو أن يذبحها . وإن كانت مما لا يؤكل لحمه ، أجبر على بيعها صيانة لها من الهلاك . فان لم يفعل ، فعل الحاكم ما تقتضيه المصاحبة : فان كان له شيء يبيع وأنفق منه على تغذية بهيمته ، وإن تضرر ذلك قام بالإتفاق عليها بيت المال .

فاذا كان المثل الأعلى للعدالة في نظر عليم الاجتماع هو الاعتداد بمصلحة الانسانية قاطبة في فرضها ، وقد اعترف بأن الأمم الاوربية المتمتدة لم تصل اليه بعد ، بله أرقى الأمم القديمة ، فان الاسلام قد حقق هذا المثل الأعلى منذ نحو أربعة عشر قرناً ، وساوى بين العربي والأعجمي ، وبين الأبيض والأسود ، وبين الاولياء والاعداء ، وتجاوز هذه الدرجة وحملها تشمل كل ذى روح في الأرض . ومن الذى يستطيع أن ينسى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « دخلت امرأة النار في هرة حبستها ، فلا هي أطعمتها ، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض ؟ »

محمد فريد وهجرى

فضيلة الصمت

لا تنكر فضيلة الكلام إن صدر عن حكمة ولمقصود كريم ، ولكن فصمت فضيلة أيضاً ، فما في كل موطن يحسن الكلام ، ولا في كل مجال ينتج أثره المنظر . والعامل من قام بكل منهما في موضعه .

سأل رجل عمر بن عبد العزيز قائلاً : متى أتكلم ؟ فقال له الخليفة . متى انتهيت أن تصمت . قال الرجل : متى أصمت ؟ قال عمر : إذا انتهيت أن تتكلم . هذا كلام حكيم . فان الرجل متى أحب أن يتكلم وان دفع في القول جمع الى بعض الصواب كثيراً من الخطأ ، ولكنه اذا انتهى أن يصمت ثم تكلم اقتصر على قول ما يجب قوله ، فلم يقع في الخطأ الذى يجره عادة حسب متابعة الكلام .

جلالة الفاروق والازهر

لحضرة الأستاذ الدكتور محمود فتح الله حب الله

«بلغ جلالة الفاروق أطيب تحياتنا وأسمى ولائنا وإخلاصنا
نحن مسلمي أفريقيا الشرقية . فليس الفاروق ملك مصر
فحسب ، ولكنه ملك المسلمين جميعا . إنه قد ملك منا القلوب
والأرواح قبل أن يملك منا المظاهر والأجسام . إنه قد
ملكنا بخلقه وفضله وإحسانه قبل أن يملكنا بقوته وسلطانه .
إن ملك الفاروق لا يبيد ولا يفنى ، لأن دعائمه المدل والمطف
والرحمة ، فهو ملك الحب والرحمة ، وليس ملك العطفيان والشدة»

كلمات صادقات ، وتحيات طيبات ، تعبر حقا عن شعور تقوى كين ، نحو
الفاروق الأمين ، حملنيها أمانة أوديتها إلى حلالاته شيخ من أفريقيا الشرقية ،
بعد أن شرفني الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فضيلة الأستاذ الشيخ
مصطفى عبد الرازق باختيارى لأؤدى رسالة الأزهر هناك ، تنفيذاً للرغبة
الملكية السامية ، التى تتطلب من الأزهر أن يتغلغل نفوذه فى العالم كله ،
وأن تم رسالته جميع الاقطار ، ليتعرف الناس الثقافات الاسلامية ، ويتبينوا
رسالة الاسلام واضحة المعالم فى ثوب يتناسب مع لغة العصر الحاضر ، حتى
يؤمن من آمن عن بينة ، وينأى من نأى عن هوى وإرادة . كان ذلك الشيخ
عندما حملني الأمانة ، يتحدث بلسان قومه ويعبر عن شعورهم أجمعين . قرأت
ذلك من أساور وجوههم التى كانت تفيض بشرا ، وسمعتهم من عباراتهم التى
كانت تردد للفاروق حمدا وشكرا ، ورأيتهم فى الاعلام المصرية التى كانت ترفرف
فوق رؤوسنا تشيد باسم الفاروق وتعتبره للمسلمين ذخرا .

وقد يبدو عجيبا أن ينطق شيخ أى لا يعرف من اللغات إلا اللغة السواحلية
— اللغة الوطنية — بتلك الآيات البينات ؛ ولكن لا عجب ، فإن له وجدانا

وقلبا وعقلا وحكمة تفيض عنها تلك الحكم البالغات ، بعد أن أنطقها نعم الفاروق المسبغات . وقد يبدو عجيبا أن يعرف ذلك الشيخ الامي جلاله الفاروق ويحس بفضائله ونعمه ، وبينه وبين مصر آلاف من الأميال ؛ ولكن لا عجب فنعم الفاروق المتواليات لا يقف في سبيلها 'بعد المسافات' ، وينعم بها الولدان في المهدي كما ينعم بها الشيوخ أينما حلوا . وما سفرى إلى أفريقيا الشرقية ، لأدرس حالات المسلمين هناك وأشرح لهم طرقا من الرسالة الاسلامية وأثرها في الحضارة والحياة الاجتماعية ، إلا مآثرة من مآثر الفاروق قدرها القوم هناك لجلالته تقديرا عظيما .

نعم ، صدق الشيخ ! إن ملك الطغيان يقضى ، وملك الحب والرحمة يدوم ويبقى . وهذا هو سر خلود الحب المتبادل بين جلاله الفاروق ونفر مصر وهزها ، وبين الأزهر مهد الثقافة الدينية وحامل شملتها ، والحافظ على التراث العربي والثقافة الاسلامية من أن تلعب بها يد الحداثان . وهذا هو مغزى قول جلالته في إحدى رسائله : « إن الملك لا يستمد سعادته من انتشار ظله على الأرض ، ولكنه يستمد هذه السعادة من تمكين محبته في القلوب ، وإني لأحمد الله أن وجدت في كل قلب من قلوبكم عرشا أعتربه وأفتديه » . ولقد وحد الفاروق ذلك العرش في قلوب المسلمين جميعا يمتزون به ويفتدونه .



يرتبط تاريخ الأزهر الحديث ارتباطا وثيقا بتاريخ الامرة العلوية الكريمة . فمنذ أن بزغت قممها في ربوع الديار المصرية ، ورأى الأزهر في عاهلها الأكبر ما رأى من قوة الروح الدينية ، والعارضة السياسية ، والتعاني عن الأهواء الشخصية ، والتفاني في سبيل المصلحة الدينية والوطنية ، أولاء طاعة وإخلاصا ، ودما الناس الى الولاء والطاعة ، وأفاض الأمير على الأزهر من عطفه ونعمه ما جعل الطاعة والولاء مشربة بالحب ومجلى الوفاء . ولم تكن تلك العاطفة المتبادلة وليدة الظروف السياسية ، التي كان للأزهر فيها المجال الأول في ذلك الحين ، ولكنها تولدت عن العاطفة الدينية التي تملك مشاعر الأزهر ومشاعر رأس هذه الأسرة الكريمة . جمعها هدف واحد ، وغاية واحدة ،

وشعور من الجانبين بأن تضامنها هو خير وسيلة لتحقيق الهدف المشترك . وقد كان ، وقد تحققت نبوءتهما ، فتحابا في الله وفي سبيل المصلحة الوطنية ، ولذا كان لصلتهما البقاء والخلود ، ولذا كان لها الكثير من الثمرات والياضات .

كان الأزهر ، في ذلك الحين ، الزعيم الروحي والفكري للبلاد ، وكان مهيب الجانب مسموع الكلمة ؛ ولكنه كان يؤمن — وهو في ذلك على حق — بأن رسالته لا يتأتى لها النجاح ، إلا إذا وجدت من الوالى عوناً ، وكان مؤمناً بها وأهلاً لأن يحملها حقيقة واقعة . وجد الأزهر بغيره في المعامل الأكبر لهذه الأسرة المغفور له الأمير محمد علي ، فألقى إليه مقاليد الزعامتين طائفاً ، وأولاه من الطاعة والإخلاص ما لم ينله أحد من قبل . وبذا استتب الأمن وتمكن الوالى من أن يتفرغ للإدارة والتنمية ، وألغت مصر من ذلك الحيز العميم . ولولا تجاوب الأرواح والانسجام بين القوة الأزهرية وقوة السلطان ، ولولا تلك العاطفة الدينية التي ملكت من الأمير قلبه ويده ، ولولا إحساس الأزهر نفسه بتلك الروح الرشيدة من الأمير ، ولولا إيمانه بأن الأمير يسمى لتحقيق نفس الغاية السامية التي يسمى هو إليها ، لظل البلد يصطبغ نار الاضطراب التي كان يقاسمها من قبل ، ولمجز الوالى عن تحقيق أهدافه العمرانية التي لا تزال نفس أثرها حتى اليوم .

زكت تلك الروح الدينية ونمت على مر الأيام ، حتى ورثها نامية رابية حضرة صاحب الجلالة المغفور له الملك فؤاد الأول ، طيب الله ثراه . آمن ، رحمه الله ، برسالة الأزهر العالمية ، وآمن بوجوب تحقيق تلك الرسالة ، وبضرورة الإصلاح حتى يتبها له النجاح . ولقد رأى جلالة أن خير سبيل تهدي لتلك الغاية هي أن ينهض الأزهر ويلتزم بين ماضيه وبين الحاضر الذي يعيش فيه ، فلا يعيش في القرون الفائرة ولا ينبذ مجده التليد وتاريخه المجيد ، بل يصل القديم بالجديد ، ويتزود من كل بقدر الطاقة ، وبذلك لا يتخلف عن قافلة الزمن التي تسمى حثيثاً ، وبذلك يضمن له البقاء والنجاح . وذلك هو الهدف الذي كانت ترمى إليه كل الإصلاحات العديدة ، التي أدخلها جلالة على

الأزهر . فأنحوي إلى الأزهر إلى جامعة ، وما نظم السكليات والتخصصات ، وما تعديل البرامج والمناهج ، وما إصلاح نظم الإدارة ومجلس الأزهر الأعلى ، وما إرسال البعثات الأزهرية إلى البلاد الأوروبية للتزود من الثقافات الحديثة ، وما إلى ذلك من الإصلاحات العديدة ، إلا مظهر لتلك الغاية النبيلة ، والعناية السامية ، التي هيأت للأزهر فرصة الخلود . أحسن الله جزاءه ، ورفع مكانته في دار الخلود !

تسلم جلالة الفاروق ، فائد النهضة الوطنية ، ورب الكفاءات ، والزهيم المفدى لهذا البلد الأمين ، من جلالة الراحل الكريم ، ذلك التراث العظيم ، وورث عن آبائه العظام تلك الروح الدينية قوية وضادة ، وشعلة وهاجة يضيء شعاعها فيصل إلى كل مكان . الدين قوة حيوية ، وإذا ما غلقت قلبا جملة قويا من غير أن يكون جبارا ، وشجاعا من غير أن يكون منهورا ، وطامحا من غير أن يداخله زهو أو خيلاء ، ومتواضعا من غير أن يكون ضعيفا ، ومهيبا ولكن محبوبا . ولقد تجلّت هذه الطواهر كلها في جلالة الفاروق ، ووضحت وضوح الشمس في رابعة النهار . ولقد أحبه الأزهر وتقانى في حبه ، ولذا حاهد الله على الحب والولاء مادام له في الوجود مكان ، ولقد أحب جلالة الفاروق الأزهر ممثلا للثقافات الإسلامية في العالم الإسلامي ، وتجلّى عطفه عليه في جميع المناسبات . وليس أدل على التكريم من تلك الظاهرة الكريمة والسنة القويمة التي استنها جلالاته من حضور دروس دينية يلقيها الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر في شهر رمضان المعظم . ولقد فعل ذلك جلالاته تكريما للعلم والعلماء واعترافا بجلال الأزهر ، وليضرب جلالاته الأمثال لمؤلاء الذين قد تأخذهم العزة ، فيظنون أن عظمة شأنهم وجلالة مركزهم تنأى بهم عن أن يجلسوا في حلقات الدروس يستمعون للعلماء . ذلك مثل أعلى في الديمقراطية العلمية ، في تعظيم العلم وتبجيل العلماء ، قدره الأزهريون حق قدره ، ورأوا فيه أمانة سامية كريمة يقصد بها إظهار ما للأزهر من مسمى المكانة ورفعته الشأن ، فرادم ذلك حبا في الفاروق وتمسكا بمرشده المفدى . ومن دلائل حرص جلالاته الشديد على الأزهر وكرامته ، وعلى الاحتفاظ بمكانته العالمية ، تمسك جلالاته

بذلك المبدأ القويم والسنة الرشيدة ، ألا وهي احتفاظ جلالته - حفظه الله - بحق تعيين شيوخ الأزهر وكبار علمائه في وظائفهم ، ليظلوا دائماً تحت الرماية الشخصية ، بعيدين عن تقلبات الحزبية ، والتغيرات الوزارية ، وذلك أدعى للاستقرار وأضمن للنجاح . فليس تمسك جلالته بهذا الحق منبعثاً عن رغبة استبدادية أو مصلحة شخصية ، ولكنه اعتزاز بالأزهر ، لئلا تلمب به الأهواء ، وبشيخه ، لئلا يكون عرضة للأنصاف الحزبية . وتلك لعمري ، إحدى المكرمات التي يذكرها الأزهر لجلالة الفاروق فيزداد طمأنينة في حبه وفي التمسك بأعتابه السامية . وليس أدل على تلك العناية السامية أيضاً من حرص جلالته الشديد على أن يكون من يلى الإشراف على أمور الأزهر ذا ثقافة عالمية وحكمة عالية وخبرة واسعة فوق ما اشترطه القانون من الخلق القويم والنضلع من العلوم الأزهرية حتى يكون أهلاً لأن يؤدي رسالة الأزهر العالمية . ولقد كان اختيار جلالته الحكيم فضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق لمشيخة الأزهر في هذه الآونة الحاضرة مظهرًا من مظاهر هذه العناية الكريمة .

لست أبني هنا تحديد المآثر الفاروقية على الجامعة الأزهرية ، فذلك أكبر من طوق الآن ، ولكنني أردت فقط أن أشير الى طرف من المعاني النفسية ، التي جعلت جلالة الفاروق يحفل من النفوس تلك المسكنة العالمية . ويفزو حبه كل القلوب ، فيتخذ من كل قاب « عرشاً يعتر به ويفتديه » .

أظلت أرض الكنانة الأزهر الشريف وغذته بلبانها ، فهو إقليمي المنشأ والتربة ، ولكنه عالمي النزعة والثمره . إنه جامعة العالم الاسلامي يقف اليه طلاب العالم من أقصى الهند والصين الى سواحل المحيط الاطلنطي ، ومن مجاهل إفريقيا الى البلاد الروسية والى سواحل أوروبا الجنوبية ؛ يفدون اليه فيغترفون من معارفه ، ويتزودون بما تيسر لهم من ثقافته ، ثم يؤوبون الى بلادهم محفطين بمجميل الذكريات لمصر التي أحسنت ضيافتهم ، وللفاروق الذي احتفظ لهم بذلك المعهد القويم . فالأزهر لا يعرف الاجناس والالوان والشعوب ، ولا تدخل في حسابه الحدود الجغرافية . إنه معهد المسلمين يهدف

نحو تربيتهم تربية دينية مثلى . فهو جامعة المسلمين كافة ، وإن نبت في أرض
مصرية ، وهو يغذى العالم الاسلامى كافة ، وإن تغذى بلبان بقعة من بقال
أرض المسلمين .

فإذا كان جلالة الفاروق يخص الأزهر بكثير من رعايته السامية ، ويفدى
عليه كثيرا من نعمه وعطفه ، ويعنى بشئونه عناية قد لا نجد لها نظيرا ، فإنه
حفظه الله ، يفعل ذلك ، لأن الأزهر هو منتج العالم الاسلامى ، وهو قطب
الدائرة الاسلامية ، وهو الدرع الواقية للعمارة الاسلامية التى يعتر بها كل
مسلم . وهذا هو أحد الأسباب التى بعثت الشيخ الافريقى لأن يقول « إن
جلالة الفاروق ليس ملك مصر فحسب ، ولكنه ملك المسلمين جميعا » .



يا صاحب الجلالة ! إنى لكبير الرجاء فى أن يحين ذلك اليوم السعيد الذى
يقدر الأزهر على أن يحقق رغبة من أهم رغباتكم ، فيضع بين يدي جلالته
فى كل عيد من أعياد ميلادكم المديدة معهدا دينيا يلتحق بالأزهر فى كل قطر من
أقطار العالم الاسلامى ، ولعل ذلك يكون قريبا ، وما ذلك على همه جلالته لميز .
حقق الله آمال جلالته ، وأمد فى عمره ، وأعز ملككم ، وأبقى دأبكم
مؤسسا على دعائم العدل والحب والرحمة !

فضيلة الفصاحة

قال معاوية أمير المؤمنين يوما لجلسائه : أى الناس أفصح ؟ فقال رجل من
السماط : يا أمير المؤمنين قوم قد ارتفعوا عن رثة العراق ، وتيامروا عن
كشكشة بكر ، وتيامنوا عن فشفشة تغلب ، ليس فيهم غمغمة قضاة ،
ولا طمطمائية حمير .

قال الخليفة : من هم ؟ قال قومك يا أمير المؤمنين ، قريش . قال معاوية :
صدقت فمن أنت ؟ قال من جرم .

قال الاسمعى : وجرم هؤلاء أفصح الناس ، فكانت شهادتهم فى قريش
ذات قيمة مالية .

نقول : ماورد فى هذا الجواب من الرثة والكشكشة والفشفشة والغمغمة
والطمطمائية هى عيوب فى اللسان كالثغة وغيرها .

المبادئ الإنسانية السامية في الإسلام

تفضيلة الاستاذ الكبير الشيخ محمد هرفه

في الإسلام مبادئ إنسانية سامية تجعله أصلح الأديان لأن يعيش في الوضع الجديد للبشرية ، وتجعله عاملاً مهماً من عوامل السلم . وفي ظني أن الإنسانية ستحتاج إليه ليطلب لعلاها ، ويدأوى جراحها ، ويأسو كلومها .

أولى هذه المبادئ المساواة . ففي الإسلام مساواة بين البشر لا فرق عنده بين أبيضهم وأسودهم ، وغنيهم وفقيرهم ، وخاصتهم وعامتهم ، فكلهم لآدم وآدم من تراب ، حق العرب الذين هم حاملوه والناشرون له والذين كانت لهم ولاية الحكم لا امتياز لهم على غيرهم من الأمم : « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » . وقد قرر الإسلام مبدأ المساواة في غير ما آية :

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ » . فهو يقول إنه جعلكم شعوباً وقبائل للتعارف فكيف نجعلونه سبباً للتساكر والمصيبة المقنونة الدائمة ؟!

وقال . « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا » . فهو يذكرهم بأنهم أبناء أب واحد وأم واحدة ، فهم مهما بعدت ديارهم واختلفت أجناسهم وتمايزت ألوانهم إخوة وذوو رحم . ولعل وصايته بالآرحام بعد ذلك وصاية بيبي الإنسان جميعاً ، إذ قد أثبت لهم قبل ذلك قرابة ورعاً .

حمل الإسلام المساواة ممدداً ، وأخذ يصدر عنها في كثير من الوقائع والأحكام . قال قتادة : كان أهل الجاهلية فيهم بغي وطاعة للشيطان ، فكان الخبي إذا كان فيهم عدة ومنعة فقتل عبد قوم آخرين عبداً لهم قالوا لا تقتل به إلا حراً ، تمزوا لفصلهم على غيرهم في أنفسهم ، وإذا قتلت لهم امرأة قتلها امرأة قوم آخرين

قالوا لا تقتل بها إلا رجلاً ، فأ نزل الله : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والآنثى بالأنثى » . نهام عن البغي والعدوان وألا يقتلوا غير القتلى ، وألا ينمزوا على غيرهم فيقتلوا لعبد حرًا ، وبالمرأة منهم رجلاً ، وبالحر الواحد منهم أحرارًا كثيرًا ، وأ نزل صدورًا عن هذا المبدأ : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسِّن بالسِّن ، والجروح قصاص » . وفي هذه الآية تقرير للمساواة في النفوس والأعضاء والجوارح .

لقد سوى الإسلام بين الناس في الحقوق والواجبات وجعلهم سواء أمام الشريعة ، فالشريعة ماضية عليهم جميعهم .

روى أن امرأة من بني مخزوم سرقَت ، فقالت قريش : من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أي ليضع عنها الحد ، ومن يجترئ عليه إلا أسامة رَحِبَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فكلم رسول الله ، فقال الرسول : أنشفع في حد من حدود الله ؟ ثم قام فخطب فقال : « يا أيها الناس إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه ، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقَت لقطع محمد يدها » .

هذه مساواة بين الشرفاء والضعفاء في الحدود ، فلا توضع عن شريف لشرفه إذا ارتكب موجهًا ، وبين الرسول أن التفرقة بين الضعفاء والشرفاء في الحدود كانت العلة في ضلال الأمم المالفة .

نالت المساواة في الشريعة الإسلامية عناية كبرى من القرآن ومن السنة ومن أفعال الرسول وسيرته ؛ فقد كان في أقواله وأفعاله يصدر عن مبدأ المساواة ؛ وإذا شذ من ذلك فعل من الأفعال وبدر منه صلى الله عليه وسلم ما يفسر بخلاف هذا المبدأ ، لقي من الله عتابًا شديدًا ، و نزل في ذلك كتاب يقرأ تتدارسه الدهور ويبقى على الأيام .

أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدُ الله بن أم مكتوم وعنده صناديد قريش : عتبة بن ربيعة ، وأخوه شيبه ، وأبو جهل بن هشام ، والعباس ابن عبد المطلب ، وأمّية بن خلف ، والوليد بن المغيرة يدعونه إلى الإسلام رجاء

أن يسلم بإسلامهم غيرهم، فقال عبد الله: يا رسول الله أقرئني وعلمني مما علمك الله .
وكرر ذلك وهو لا يعلم تشاغله بالقوم . فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعه لكلامه وعبس وأعرض عنه ، فترل قوله تعالى «عبس وتولى أن جاءه
الاعشى ، وما يدريك لعله يزكى ، أو يذكر فتشغله الذكرى . أما من استغنى فأنت
له تصدى ، وما عليك ألا يزكى ، وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه
كلمته » . فكان رسول الله يكرمه ويقول إذا رآه مرحبا بمن عاتبى فيه ربي ا
فهذه مساواة بين الضعفاء ومناوئد قريش في حق التعلم والهداية ، وفي حقوق
الجالس ، وفي الإقبال وعدم الإعراض .

وإنما هي الإسلام بالمساواة هذه العاية لأن الشرور والآثام والفساد
في الأرض إنما هي نتيجة التفرقة في الحقوق والواجبات ، واعتقاد التسامى
في الجنس . وما كانت الحرب العالمية الأخيرة إلا من خرافة الجنس الآرى
والجنس السامى واعتقاد بعض المنحاريين أنهم جنس خلق ليحكم ويسود ، وأن
الشعوب الأخرى خلقت لتحكم وتساد .

وليس أضر على المجتمع من انقسامه الى طبقات يمتد بعض هذه الطبقات
أن له الحق كل الحق على غيره وأن ليس عليه أى حق لغيره .
وهذا هو السبب فيما تراه من عناية الاسلام بالمساواة .

هذه العناية بالمساواة في الأقوال والأفعال وتبئتها بالسيرة العملية ،
غرسها في نفوس أصحاب رسول الله وضوان الله عليهم ، فكانوا في سيرتهم
يسوون بين القوى والضعيف ، ويقتصون من الشريف للسوق ، وبذلك لم
تكن المساواة كلاما يتلى في الكتب ، بل عملا يوجد على ظهر الأرض .

يروى لنا التاريخ أنه لما أسلم جبلة بن الايهم النخاسى ، وكان من ملوك آل
جفنة ، كتب الى عمر رضى الله عنه يستأذنه في القدوم عليه ، فأذن له عمر ، فخرج
إليه في خمسمائة من أهل بيته ، فلما انتهى الى صمر رجب به وألطفه وأدنى مجلسه .
ثم أراد عمر الحج فخرج معه جبلة ، فبينما هو يطوف بالبيت إذ وطئ* إزاره
رجل من بني فزارة فأنجل ، فرفع جبلة يده فهشم أنف الفزارى ، فاستمدى عليه
عمر ، فبعت الى جبلة فأناه ، فقال ما هذا ؟ قال : يا أمير المؤمنين إنه تعمد حل إزارى

ولولا حرمة السكبة لضربت بين عينيه بالسيف ! فقال له عمر : قد أقررت ، فما أن ترضى الرجل ، وإما أن أقيده منك ! قال جبلة : ماذا تصنع بي ؟ قال : آمر بهشم أتتك كما فعلت ! قال : وكيف ذاك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك ؟ قال : إن الاسلام جمعك وإياه فليس تفضله بشيء إلا بالتقى والعافية . قال جبلة : قد ظننت يا أمير المؤمنين أنني أكون في الاسلام أعز مني في الجاهلية . قال عمر : دع عنك هذا ، فإنك إن لم ترض الرجل أقدتلك منه ! قال : إذا أنصرت ! قال : إن تصرت ضربت عنقك لأنك قد أسلمت فإن ارتددت قتلتك ! فلما رأى جبلة الصدق من عمر ، قال أما ناظر في هذا ايلقى هذه . وقد اجتمع بباب عمر من حى هذا وحى هذا خلق كثير حتى كادت تكون بينهم فتنة ، فلما أمسوا أذن له عمر بالانصراف ، حتى إذا نام الناس وهدوا حل جبلة بخيلة ورواحله الى الشام فأصبحت مكة وهى منهم بلاقع . فلما انتهى الى الشام تحمل في خمسمائة رجل من قومه حتى أتى القسطنطينية فدخل الى هرقل فتنصر هو وقومه ، فسُر هرقل بذلك وظن أنه فتح من الفتوح عظيم .

إن من يقرأ هذا الموضع من سيرة عمر يحس في صدره شيء من النقد ويرى أن السياسة كانت تقضى بالتغاضى ببعض الشيء عن القصاص ، فما كان يخفى على عمر أن التثبت بالقصاص سيدعو الى ما دعا اليه من هرب جبلة وهرب قومه معه ، وأن مفسدة ذلك أعظم من التجاوز عن القصاص . ففي جانب ارتداد ملك عن الاسلام وكذلك ارتداد قومه معه ، وفي الجانب الأخرى تجاوز عن حد من الحدود وإهدار له ، وقد رأينا الحدود يسقطها الشارع لبعض المصالح ، ولا شك أن مفسدة الاول أعظم بكثير من مفسدة الثانى .

ولكن من يعلم عناية الاسلام بغرس مبدأ المساواة ، وأن أهل الأرض كانوا أهل تفاضل لا يقرون هذا المبدأ وكان غريبا عليهم ، وكان كالشيء البعيد عن الطباع لا يقرون به حتى ينكروه ، ولا يذعنون له حتى يردوه ، وقد بلغ الاسلام المبالغ كلها ليأخدم به ويروضهم عليه ، فما كان لعمر أن يتهاون فيه فتعود جذعة ويرجع الامر كما كان ؟

الدين أو الروحية في توجيه الانسان

— ١ —

الحفزة الأستاذ الدكتور محمد البهي

« المربة » أو « الروحية » هي الطابع الرئيسى للدين ، وبالتالى هي
العنصر الجوهرى الذى تشترك فيه الأديان جميعها . ولا تقصد بالسرية
أو الرحية — كخصيصة من خصائص الدين — إلا أن كل دين قائم على أمر
لا يستطيع الإنسان المؤمن به ، مهما تقدم في المعرفة الانسانية ومهما هيئت له
وسائلها ، أن يصل الى كشفه وتحديدده بالدقة . فكل دين فيه أمر مجهول
وسيل مجهول ، فيه مغيّب خفى وسيل كذلك مغيّبا خفيا فيه . هذا المغيّب
الذى هو ما يتصل بالمعبود ، إن في ذاته أو تصرفاته . حتى الديانات البدائية
الوثنية التى تقدس غير واحد من الأشياء الكونية المشاهدة وتتخذها أربابا ،
تقوم على « المربة » و « الروحية » . لأن معبوداتها المصورة في صور
حسية إن أمكن أن تُدرك وتحدد ، وبالتالى تُعلم وتُعرف ، تتضمن في نظر
عابديها سرا خفيا ، وتشتمل في تصوراتهم على « روح » كبيرة أو صغيرة ،
حسب المجال الممدى من البشر الذى يسط المعبود عليه سلطانه .

و « المربة » أو « الروحية » وإن كوّنت الطابع الرئيسى في الدين ،
دائرته أوسع مدى في الديانات البدائية منها في الديانات السماوية على
العموم . إذ أتباع النوع الأول كانوا لا يرون في أنفسهم الاهلية لتفسير
تعاليم الدين ، ومن كم كانوا لا يجردون على أن يفكروا فيه . ولم تكن لهم
وسيلة للوقوف على تلك التعاليم سوى الإصغاء الى المحترفين به والخذ عنهم ،
وهم الكهنة . لأن هؤلاء وحدهم كانوا أصحاب القول فيه ، لأنهم الأمناء
على أسرار الآلهة ، بسبب ما لهم من استطاعة خاصة — تكونت بالدربة —

لثقلها ١١ . بينا المؤمنون بالنوع الثاني كانوا لا يضغطون أنفسهم في أهليتهم
لهم نصوص دياناتهم ، أو على الأقل كانوا لا يقدرّون الاحتراف بالدين
تقدير الأولين .

والإسلام يقف على قبة الأديان كلها في أنه إن قام على « السرية »
و « الروحية » لكنه لم يتحول كله أو تتحول كثرته الى سر مبهم خفي ، كشأن
الأديان السابقة عليه التي اختلفت في ذلك الى مراتب . « سر » الإسلام
في ناحية الاعتقاد بعبوده . قد « الله » سبحانه وتعالى لا يدرك كنهه ولن
يستطيع الإنسان الوقوف في وضوح وتفصيل ودقة على ذاته ، جل جلاله ،
وعلى مقدار خصائصها وتحديد مدى تصرفاته في كونه ومخلوقاته . وما ذكره
الإنسان من تحديد له لأن من طريق آثاره أو النظر في ذاته ، لا يخرج عن
تصور إنساني له بوسيلته الإنسانية الخاصة به ، وهي عقله . والإنسان باعتبار
كونه كائنا محددًا إن متّور من له الوجود كلّ فتصوره له ناقص ، وإن عبّر
عما تصوره في جانبه فتصويره عنه ناقص كذلك . إذ يستحيل أن يتصور
محسوس « مغيبا » كما هو ، وبالتالي يستحيل أن يكون تصويره عنه طبقا لما
هو عليه في واقع الأمر .

الإسلام يمثل حقا ما يجب أن يتوفر في دين من « سرية » أو « روحية »
تمثيلا واضحا ، ولكنه غير الأديان جميعا السابقة عليه في أنه اقتصر فقط على
تمثيل ما يجب أن يتوفر في معنى الدين ، ولم يترك « السرية » تتجاوز هذا
النطاق الى ما عداه ، حتى يقف إنسانه على الدوام موقف المُنصِف ، موقف المتلقي
الذي لا يجد من ذاته دافعا إيجابيا على أن يبحث بنفسه ، ويعرف بنفسه ،
ويحكم بنفسه في « ما عدا الله » .

في الإسلام « مغيب » يجب أن يخضع له الإنسان ، ويحكم أنه طابده يجب
أن يؤمن بـ « عظمته » ، لا يحاول أن يحلل هذه العظمة بمقاييسه الخاصة به
وبعالمه . ولدى الإنسان المسلم ، في الوقت نفسه ، ما يصح أن يدرك وأن يوزن
بمعايير الإنسان ، ذلك هو دنياه أو كونه . فإذا قيل : الإسلام دين حق ،

فهذا القول حق لأنه يتوفر فيه — الاسلام — معنى الدين . وإذا قيل عنه : إنه يتميز عن الأديان الأخرى ، فهذا القول حق أيضا ، لأنه حصر « السرية » من السكون وركزها في خالقه . ولهذا مادي بمعبود واحد هو هذا الخالق ، هو وحده موطن « السر » . و « ما عداه » ليس ذا « سر » ، ولذا لا يقدس ، فضلا عن أن يعبد . وإذا قيل أخيرا : إنه نهاية الأديان ، فهذا القول حق كذلك ، لأنه لا يرجى أن تكون هناك صورة أخرى لدين بعده فيها جدّة عنه ، إذ لو خلت هذه الصورة الأخرى من « السرية » لما مثلت ديناً ، ولو وُسمت دأثرها — السرية — لحكت ديناً سابقاً عليه .



والدين — لأنه يشتمل على « الروحية » أو « السرية » — لو خلت منه مادة تثقيف الإنسان ، غلّت حياة الإنسان من هدف ، يصعب عليه كشفه وتحديدّه . والشيء الذي يكشفه الإنسان ويحدده لا يقف عنده كثيراً ، ولا تدوم متعته به . إذ طول المكث عنده ، حيثئذ ، سبب مباشر لقلق النفس وعدم طمأنينتها . كذلك يخفّ احترامه له ، وتخفّ هيئته منه . أو لعبارة أخرى يكون احترامه له على قدر قيمته الذاتية التي أدركها عن طريق كشفه له ومعرفة به ، بعد أن كان مبالغاً في تقديره نتيجة عدم الوقوف عليه أو جهله به . وإذا خفّ احترامه له ، أو قدره تقديراً مساوياً لقيّمته الذاتية ، فلا يستجيب دائماً لما يوحى به ، ولا يخضع له عام الخضوع . فالعارف الإنساني — وهي نتيجة بحث الإنسان وكشفه وتقديره لموجودات طاله ، سواء أكانت نفسه كإنسان أو ما يكون في بيئته من أمور طبيعية أو مستعدّة بفعل الإنسان — إن تكوّن منها وحدها مادة توحيه للإنسان ، كان الإنسان الموجه من طريقها قلق النفس والبال ، لأن هناك طبيعة من طبائرها لم تلبّ وظيفتها ، وغريزة رئيسية ، وهي غريزة السعي نحو هدف وغاية ، لم ينفس عنها . إذ أنه لم يبق بعد من بين ما عرقه من موجودات طاله ، ما يصح أن يكون غاية له ، بعد أن افترض أنه قد أدركه كله وحصله . يضاف إلى عدم الاطمئنان النفسى

لصاحب الثقافة الإنسانية البهتة ، شعوره بأن ما في محيط وجوده ليس أعز عليه من نفسه ، وبالتالي قيمته في نظره أقل من قيمة ذاته . فإن احترامه أو خضوع له وتأثر به ، فيقدر ما يعود على نفسه من مصلحة ، سواء أكان في إفادة نفع أو دفع ضرر . أي أن خضوعه لما عداه وتأثره به نسبي ، ليس على الإطلاق ، وليست له صفة الاستمرار .

وهكذا الوجود المشاهد أو المادي - لأنه يقبل الكشف والتحديد - لا يلبي أمل النفس ولا طبيعة السمي فيها نحو هدف وغاية . تلك الطبيعة التي تعدّ إحدى طبيعتين (١) رئيسيتين تتكون منهما ذات الإنسان . كما لا تنوغل فيه - هذا الوجود المشاهد - عناصر تقديره الدائم من الإنسان ، ويقل أو ينعدم الإيمان المستمر له .

وصاحب الثقافة الإنسانية البهتة إذن حارّ قلق ، تسنوى لديه الأمور إذا تجاوزت نطاق ذاته : القانون الوضعي ليس له احترام في نفسه إلا بقدر ما يتصل بمنفعة خاصة به ، والدولة لا تقع من نفسه موقع التقدير والإكبار إلا إذا حققت له مصالحه الشخصية ، والأفراد الآخرون غيره لا ينالون من تقويمه إلا بقدر ما يُسندون إليه من خدمات . وهكذا قيم الأشياء صاحبة الوجود المشاهد تتوقف في نظر الإنسان المثقف ثقافة إنسانية فقط على مقدار اتصالها به واتصالها بها .



وإذا كان هذا العالم لا يصلح أن يكون موطناً لغاية الإنسان ، وإذا كان « ما عدا الله » لا يلبي ميلاً أساسياً له ، فد « الله » وحده هو الذي يصح أن يكون المركز لسمي الإنسان ، وعالمه المغيّب هو وحده أيضاً الذي يجذب إليه احترام الإنسان الدائم . « الله » إذن صاحب القداسة بحق ، هو المعبود بحق ، لأنه « سر » الوجود كله . وإذا وجب أن يكون « الله » غاية الإنسان ومحل طمأنينته واحترامه ، فما يتصل به محل طمأنينة الإنسان واحترامه كذلك :

[١] الطبيعة الثانية هي الليل إلى « حفظ البقاء »

فأوامره ونواهيه لها الاحترام الدائم من الإنسان ، ولها خضوعه المطلق ، وتلبية الأولى وتجنب الثانية داع لطمأنينة النفس الانسانية ورضاها .

الأوامر الإلهية ليست كالتقانون الوضعي ، يحترمها الإنسان بقدر ما يلزمه فيها من نفع شخصي له ؛ بل لها احترامه المطلق ، لأنها تنصل بـ « سر » الوجود و « روحه » التي هي الغاية الأخيرة له . وأوامر الله مثل علما للسلوك الأخلاقي . فالاعتقاد بـ « الله » أو بـ « سر » الوجود اعتقاد بالمثل العليا ، واعتقاد بجوب العمل بها ، وفي تأديتها رضا نفسي للإنسان . والعمل بالأوامر الإلهية سبيل تهذيب النفس ، أو بعبارة أخرى سبيل إضفاف « الفردية » في الإنسان وإضفاف رغباته الذاتية . وإذا ضعفت « الفردية » في الإنسان قوى عنده المعنى الجماعي ، وزادت رابطته بغيره وتماسكت الجماعة التي تعمه وغيره ، واتحدت في الهدف والغاية .

الإنسان يمكن أن يحدد ويعرف ، وما يصنعه يمكن أن يحدد ويعرف ، وعالمه كله يمكن أن يحدد ويعرف . فاحترام الإنسان للإنسان واحترامه لما يصنعه ولعالمه نسي ، ورضاؤه بها نسي أيضا . وقوام حياته ، وهو السعي نحو غاية ، لا يركن إلى النسبية . ولذا يرى متعته ومغزى وجوده في الإيمان بـ « مطلق » هو ذلك « المغيب » ، هو « سر » الوجود أو « روحه » ، هو « الله » سبحانه وتعالى .



« سر » الوجود هو معنى الحياة الإنسانية . وطمأنينة النفس وسعادتها في أن تهدف ونسعى إليه ، وما تقدمه من احترام وتقديس مقصور عليه . وأي توجيه للإنسان يخلو من الاعتقاد به مؤد بالإنسان حتما إلى إزجاج نفسه ، وإلى قصر طامحاته واحترامه على ماله منعمة فيه ؛ مؤد به إلى « الانفرادية » وإلى الشقاء بالمادة ؛ مؤد به أخيرا إلى أن يتصور سيره في حياته بدون مغزى ، وإلى أن يمل نفسه ويمل الحياة .

سورة التحريم

الحضرة الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

مقدمة

[وأسرار التنزيل ورموزه في كل باب بالغة من اللطف
والخفاء حدًا يذوق عن تقطع العالم ، ويند عن تبصره] الكشف

الإيمان بطبيعته مُطْلَعَةٌ ، والناس دائماً يسألون عن البواعث والمطلل والغايات ،
فإذا لم ترو رغبتهم في ذلك ظنوا وتوهموا وخالوا . لذلك أعجل فأقول : إن
اختياري لهذه السورة الكريمة لم يفسأ عن استعراض للقرآن ثم وقوف
عند هذه السورة بالذات ، وإنما حدثت ظروف اتفاقية وتحت نظري إليها .
ففي يوم من الأيام تناولت كتاب الله غير متعمداً أن أقرأ فيه سورة خاصة ،
وكان على أن ألقى غداة ذلك اليوم كلمة عن فائدة علم النفس ، فإني أنعمت
قراءة سورة التحريم حتى غمرني شعور قوي تركز في صورة سؤال : لم لا
أأخذ من هذه السورة الكريمة مثالا تطبيقياً ؟ قرأت السورة مرة ثانية فإذا
بي أقف مشدوها أمام ماحوته من عناصر نفسية ، وإذا بي أردد قول الله تعالى :
« كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » .

فشرت إذا كئثال تطبيقي ، هذه السورة الكريمة ، فهل أثبت في تفسيرها
بجديد ؟ هل هذه التفسيرات المختلفة ، القديم منها والحديث ، على كثرتها وتنوعها
تركت مجالاً للبحث في تفسير القرآن ؟

لا شك أن الناس أخذوا في تفسير القرآن منذ أن أنزل ، وأن التفسير الموجودة لا نكاد نحصى ، وأن المطبوع منها قيم نفيس . وإنه ليعز في أنفسنا أن لا يزال بعض التفسير خطية لم يتح لها أن تطبع بعد . وما من شك في أن سعة الدولة الإسلامية ، وتراعى أطرافها ، وضمها عناصر مختلفة من الشعوب والأجناس ، وأنواعا متباينة من الثقافات ، دينية كانت أو فلسفية ، كل ذلك وغيره من عوامل كان سبباً في تعدد التفسير واختلافها وتباينها وكثرتها كثرة تجعل الشخص الذي لم يتصل بالقرآن اتصالاً مباشراً بآس ، من محاولة التجديد أمام هذا التراث الهائل . بيد أن الشخص الذي اتصل بالقرآن اتصالاً مباشراً يتفق مع « الشيخ عبد العزيز جابري » في رأيه وقد مثل من خير تفسير للقرآن فقال : الزمن .

على أننا لسنا في حاجة إلى ألمعية فذة لنعرفنا أن كل تفسير للقرآن ، قديماً كان أو حديثاً ، هو تفسير ناقص . فإذا أبدع صاحب الكشف في دقائق البلاغة وأجاد فهو ناقص في الناحية التاريخية وغيرها . وإذا أكثر الطبري من الرواية والنقل وأجاد في الترجيح فإنه ناقص في تصوير ما يكشف عنه القرآن من خلجات النفس ، وهمسات الوجدان ، ومن كل هذه الدقائق الروحية التي يفيض بها القرآن ، والتي صورها الصوفية في تفسيرهم فأحسنوا وأجادوا .

وإذا كان تفسير البقاعي — وهو للأسف الشديد لا يزال مخطوطاً رغم نفاسته ورغم تعدد الأصول الموجودة في مكتبة الأزهر ودار الكتب والتي تسهل تصحيحه وطبعه طبعا منقناً — قد أحسن الحديث عن المناسبات بين الآيات وأجاد في ربطها ، فقد قصر في نواح أخرى .

ولعل القارئ يقرع على أن تفسير الشيخ طنطاوي جوهرى يسرف في الحديث عن التربة وعن الطبيعة وعن السنن الكونية ، ويقصر في نواح أخرى غاية في الأهمية .

والقرآن لا شك هدى السماء ، والهدى يرتكز أولاً وبالذات على الناحية النفسية ، ولذلك يرى الاستاذ أمين الخولى ، وهو محقق فيما يرى ، أن تفسير

الشيخ محمد عبده الذى يستفيض فى النواحي الاجتماعية يأتى فى المرتبة الثانية بالنسبة لتفسير يرتكز أولاً وبالذات على الناحية النفسية .

تفسير يرتكز على الناحية النفسية . . . ؟ إنه لم يوجد بعد . وإذا أردت أن تصل برأى الاستاذ المحولى إلى غايته فإنه يمكنك أن تقول بكل بساطة : إن القرآن لم يفسر للآن . وتلك قضية لها شأنها ولها مكاتبتها . وإذا ناقشتها أو جادلت فيها فستعترف ، لا شك ، بأن منطقها لا ينهار ، إن انهار ، فى سهولة ويسر .

ومهما يكن من شئ فاقبل أن القارئ يتفق معى الآن فى أن كل تفسير ناقص ، وفى أن هذه القضية هى من البدهة بحيث لم تكن فى حاجة الى كل هذا الإيضاح .



إن كل ما يتصل بالقرآن شائك ، وكل حديث يحسه عرضة للقليل والقال . ولعل من الخير أن يكون الأمر كذلك . ولعل الحكمة فى ألا نحيد عن هذا السبيل ، وأن نكون دائماً محافظين ومتحفظين ؛ لذلك فاقبل ، رغم إيضاحى السابق ، أريد أن أصل الى نفس النتيجة من طريق آخر هو فى الوقت نفسه تعليل لما ذكرت .

كنت أتحدث مع الدكتور أبو السعود ، فى « القرآن والعلم » وانهى بنا الحديث الى تفسير بعض الآيات القرآنية ، وأخذ هو يفسر « فليُنظر الإنسان مِمَّ خُلِقَ ؟ خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب » ، إنه على رَجْعه لقادر ، أخذ الدكتور يفسر هذه الآية فى دقة ، وأظننى لست فى حاجة الى القول بأنه يفهم هذه الآية فهما صحيحا نجز عنه نحن علماء الدين .

ولا شك فى أنه يجب أن نحد من كبرياتنا الانانى لنفسح مكانا كبيراً للأطباء وعلماء الطبيعة حتى يفسروا لنا النصوص التى تتعلق بدائرة اختصاصهم وإلا أخطأنا وزللنا وخبطنا خبط عشواء .

وفى القرآن قصص وأخبار تتعلق بناحيتين ، إحداها تاريخية محضة ،

والثانية تاريخية دينية ، ومهما قبل في أن المقصود بهذا القصص إنما هو العبرة والعظة ، فإن ذلك ، على ما أعتقد ، لا يبرر جهلنا بالتاريخ ، ولا يبرر الخلط في تفسير كتاب الله . يجب إذاً أن نحدد أيضاً من الأناثية ، وأن ندع للمؤرخين وعلماء تاريخ الأديان مكانة كبيرة شاسعة لأن دائرتهم عظيمة الأهمية مترامية الأطراف .

وفي القرآن هدى يتصل بالناحية النفسية ، وفيه مسائل من صميم علم الاجتماع ؛ ونحن في محيطنا الأزهرى المحدود لا قبل لنا بكل هذا . فهل من مكان لمن نخصصوا في هذه العلوم ؟

ولقد أنزل القرآن بلسان مربي مبين . وما يؤسف له أن أعلام البيان في العصر الحاضر لا يكادون يمتنون إلى الأزهر بصلة ، ولا بد من الاستعانة بهم حتى نستفيد من خبرتهم الأدبية .



هذه المسائل التي ذكرتها ترجع في النهاية إلى الخبرة . بيد أن الخبرة أهم وأشمل ، وهي ، عملية كانت أو نظرية ، لا بد منها للمفسر .

وأظن القارئ لا يقتضيني البرهنة حينما أقول إن ميادين الخبرة ، على اختلافها ، وتباينها ، وسعة محيطها ، لا تتركز جميعها في فرد ، أو في بضعة أفراد ، بل لا تتركز في عصر ، أو في بضعة عصور . وإنما هي تراث ينمو ويتجدد مع الزمن . ومن هنا كان السرف في معنى كلمة الشيخ جاويش .

قلت إن الخبرة لا بد منها للمفسر ، وأريد أن أبين الآن المدى البعيد الذي تشملته الخبرة ، وأن أخرب مثالا قد يبدو غريباً ، ولكنه بقليل من التأمل يظهر عاديًا مألوفاً .

أرأيت إلى عمر بن أبي ربيعة ممتطياً صهوة جواده يطارد غلباء الوحش تارة ويقاؤل غلباء الإيس أخرى ثم يقرنم :

لها من الطي عيناؤه ولقنته ونخوة الفاره المختال إذ صهلا

أتفهم هذا البيت ؟ سنقول نعم . بيد أني أشك في هذا ، فلا بد لفهمه من أن ترى وأن تنتبه إلى عيني الطي وإلى لقنته ، ومن أن ترى وتنتبه إلى نخوة الجواد الفاره المختال حينما يسهل . ولا بد مع ذلك من أن ترى فتاة

تتمثل فيها هذه الأوضاع . لقد أتبع كل ذلك لمر بن أبي ربيعة لأن حياته كانت مقسمة بين الخيل والفرلان ، فهم ، وأدرك ، ووازن ، ثم شدا وترنم ، ولم يتبع هذا الكثير غيره ، وهؤلاء لاشك سيتمكنون بمعزل عن فهم هذا البيت . ستقول إن فهم البيت شيء ونذوق الجلال فيه شيء آخر ، فإذا اقتضى تذوق الجلال فيه كل ذلك أو بعض ذلك فإن فهمه لا يقتضى شيئاً منه .

قد يبدو هذا الرأي وجيهاً ، غير أنه مما لا شك فيه أن الذوق لا يتصل عن الفهم ، بل هو في القنون لا يختلف معناه عن معنى الفهم . هل تفهم الشعر إذا لم تتفوقه ؟ هل تدرك سر البلاغة إن لم تضرب فيها بسهم ؟

هل تفهم النصف إن لم تذوق طعم الروحية ؟ هل تفهم الموسيقى إن لم تكن ذا وجدان يتذوقها ؟

وإذا كنت خبيراً بالشيء وصاحب ذوق فيه ، فإنك تكون أقدر الناس على شرحه وفهمه وتفسيره . ولذلك كان البشار أقدر من عالم الدين على تفسير قوله تعالى : « أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها » (١) .

وكثير من الناس أقدر من العقهاء على تفسير قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض ... » الآية .

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الدكتور محمد وصفي قد وفق ، بسبب خبرته ، غاية التوفيق في كتابه الإسلام والطب ، وقد أحسن الحديث عن « تطورات خلق الإنسان » بمناسبة قوله تعالى « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ... » الآية . وأبدع في تبرير موقف القرآن من الحر ، والطلاق ، والميئة ، والدم ، ولحم الخنزير .



(١) قرأ بحار أوربي ترجمة هذه الآية فاعتقد أن محمداً صلى الله عليه وسلم قضى حياته وسط البحار ، فلما قيل له إن محمداً لم يركب البحر قط ، اعتنق الرجل الإسلام . « من محمود بك سالم » .

لا بد إداً من الخبرة بمعناها العام الشامل الذى يتضمن المعلوم كما يتضمن الفنون . ولو نظرنا الى الأزهر فى ضوء هذا لوجدنا أن دائرته ضيقة محدودة .

فإذا أراد الأزهر خدمة كتاب الله كان عليه ، لا مناص ، أن يستعين بأعلام البيان العربى وبكبار الباحثين فى التاريخ بما له من فروع وأقسام ، وبالأطباء والمشرعين والباحثين الاجتماعيين والنفسيين ، وبغير هؤلاء .

وكل ذلك ميسور ، بل سهل التحقيق . وإذا كان المسيحيون قد خدموا دينهم لأن فىهم القساوسة الأطباء ، وفهم القساوسة الرياضيين والطبيين والباحثين المتخصصين فى كل فن وعلم ، وإذا كانوا قد وصلوا ، بذلك ، إلى أن يثبتوا من دعائم هذا الخليط من الآراء الذى يسمونه الآن « المسيحية » رغم ما يقبته مؤرخو الأديان من تغيير فيها وتبدل ، إذا كان المسيحيون قد فعلوا هذا وأكثر من هذا ، أفلا نخرج نحن من عزلتنا فنندعو العلماء المتخصصين الى التكاثر معنا والعمل على خدمة كتاب أحكت آياته ثم فصلت من لذه حكيم خبير ؟ ولو قام الأزهر على رأس هيئة من المتخصصين لكان عمله لاريب أقرب الى الكمال . بيد أن القرآن يفسره الزمن : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لغد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » . لذلك كانت مهمة الأزهر فى هذا الصدد دائمة مستمرة ، وكان الوضع الطبيعى ألا تنتهى هذه الهيئة من تفسير كتاب الله حتى تبدأ فى تفسيره من جديد .

وإذا كان الفرنسيون وغيرهم من الأمم الغربية يفعلون هذا فيما يتعلق بقاموس لغوى فلا ينتهون إلا لبدءوا ، أفلا نقوم نحن بذلك بالنسبة لكتاب الله الخالد ؟ لعل الأزهر فى عهد صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق يقوم بتنفيذ الفكرة ولو فى صورة مصغرة . والمشاريع لا ينقص من قدرها أن تبدأ متواضعة ثم تنمو .

أما بعد ، فوجدنا ، لتفسير سورة التحريم ، العدد القدام إن شاء الله .

وأما بعد ، فيقول الجاحظ : إذا سمعت إنساناً يقول : ما ترك الأول للآخر شيئاً فاعلم أنه يريد أن لا يُفْلَحَ ؟

فضيلة كتمان السر

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت

عن ثابت بن أسلم البُنَّانِي ، عن أنس رضى الله عنه قال : « أتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا ألب مع الغلمان ، فسلم عليهما ، فبعثنى في حاجته ، فأبطأت على أمي ؛ فلما جئت قالت : ما حبسك ؟ قلت : بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاجة ، قالت : ما حاجته ؟ قلت : إنها سر ، قالت : لا تخبرن بسر رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا . قال أنس : والله لو حدثت به أحدا لحدثتك به يا ثابت » رواه مسلم (١) .



خلة من خلال المروءة والنبل ، وآية من آي الشرف والعقل ، وممة من سمات الجهد والرشد : تلك هي صيانة السر ، والمبالغة في كتمانها ، والحرص عليه أن يحس .

وحسبك دليلا على منزلة هذه الخصلة في قلوب الناس قاطبة ، إجماعهم على امتداح صاحبها ، ووزنهم عقل الرجل وشرفه ، وعفته ومروءته ، بميزان حفظه للسر ودفعه له ؛ وقد عا قالوا : « صدور الأحرار قبور الأسرار » .
وبما لا ريب فيه أن الناس على حفظ الأموال أقدر منهم وآمن على حفظ الأسرار ، فليس كل أمين على المال حفيظا على السر ؛ ولذا يبلغ المرء من الجهد والنصب في تخيير من يستودعه مكنون سره ، ما لا يبلغ معشاره فيمن يستودعه تقيس ماله ؛ ويخاف على سره أن يذاع ، أكثر مما يخاف على ماله الضياع ؛ لأن المال قاذور رائج ، وأما السر فقد يكون في إفشائه إزهاق روح أو تمزيق عرض .



وأولى الناس بأن يقدر هذه الفضيلة قدرها ، من ترهبوا في حجب النبوة ، أو قاذبوا بأدباها ، واقتبسوا من نورها .

وهذه قصة رائعة في كتمان السر ، يقصها ثابت البناني عن أنس بن مالك خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم . وثابت هذا من سادة التابعين علما وفصلا ، وعبادة ونبلا ، وكان أثيرا لدى أنس ومقربا عنده ، يفضي إليه بذات نفسه ، وبينه مكنون صدره ، ويختصه بأكثر ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

القصة بينة جلية ، غنية عن البسط والشرح ، وإن تكن موجزة فهي ، على وجاهتها ، ترجمة واضحة لمثل عليا في أخلاق الخادم ومخدومه :
ففيها رفق المخدم بخادمه ، والتخفية بينه وبين لداته وأثره ، يلعب معهم لعبا طاهرا بريئا . وفيها الاحتشاش للصبيان والخدم ، وإيناسهم ، وترجمهم بالتسليم والتحية . وفيها نباهة الخادم وحذقه ، وكتمان سر مخدومه ، حيا وميتا ، عن أقرب الناس إليه ، وأكرمهم لديه .

وموضع العجب في خلق أنس ونبله ، أن يكتم حاجة رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) دون أن يستكتمه إياها ، ولو استكتمه لا عند ذلك لآمه ؛ وأجل من هذا وأعجب ، أن يضبط نفسه وهو لا يزال يلعب مع الصبيان ، على حين يتطوع بالأسرار كثير من الشيوخ والشبان .

ولله در أم سليم (٢) ما أعظم تربيتها ، وأجل مدرستها (٣) وأكرم وصاتها لا بنها ألا يخبرن بسر رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا كائنا من كان ؛ لا جرم أنها فرحت بأن يسكون ابنها موضع ثقة الرسول الأكرم ، فأحبت أن يزداد عنده ثقة وحبا ؛ ومن أعطى وأسعد ممن وثق به المعصوم وأحبه ؟

(١) قال شراح الحديث : هي حاجة من حاج بيته صلى الله عليه وسلم ، ولو كانت من العلم ما وسع أنسا كتمانها . (٢) اشتهرت بكثرتها هذه ، حتى كآنها اسمها لا تعرف بغيره ؛ وليس لها ولد يدعي سليا . وهي وابها أنس وزوجها أبو طلحة وابها عبد الله بن أبي طلحة من أعظم بيوتات الأنصار شرفا وفصلا ، وحسبك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يدخل بيتا بعد بيوت أرواحه غير بيت أم سليم ، فقليل له ؛ فقال إني أرحمها لا قتل أخوها وأبوها معي ! (٣) إشارة إلى بيت حافظ إبراهيم وهو مشهور .

لقد كانت أم سليم صادقة الفراسة ، كريمة الهبة ، إذ أتت بابنها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدمه إلى المدينة وهو غلام حدث ، فقالت : يا رسول الله هذا أنيس ، غلام يخدمك ، فادع الله له ؛ فدعا له وقبله . ولقد صدق فراستها أنه خدام النبي صلى الله عليه وسلم عشر سنين ، مقامه بالمدينة ، فما قال له أف قط ، ولا لشيء صنعته ؟ ولا لشيء تركته ؟ لم تركته ؟ !

ذلك مثل من الطراز الأول في الامسومة وتربيتها ، والبنوة وأدبها ، إلى جانب النموذج الأسمى في حفظ السر وكتابه .



ومثال آخر لا يقل عن سابقه جلالاً وروعة ، في كتابان السر وإن لم يستكنم ، يرويه البخاري عن عبد الله بن عمر عن أبيه رضي الله عنهما قال : لما تأملت حفصة من خنيس بن حذافة المصمى ، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد شهد بدراً ، توفي بالمدينة - لقيت عثمان بن عفان ، فعرضت عليه حفصة فقالت : إني شئت أنسكتك حفصة بنت عمر ؛ قال : - أنظر في أمري ، فابئت لبيالي ، فقال : قد بدالي ألا أتزوج يومى هذا . قال عمر : فلبت أبابكر فقلت إن شئت أنسكتك حفصة بنت عمر ، فصمت أبو بكر فلم يرجع إلى شيتنا ، فكنت عليه أوحده منى على عثمان ، فلبت لبيالي ، ثم خطبها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأذكعتها إياه ؛ فلقيني أبو بكر فقال : لعلك وجدت على حين عرضت على حفصة فلم أرحم اليك شيتنا ؟ قلت نعم ، قال : فانه لم يمنعني أن أرحم إليك فيما عرضت إلا أنني قد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكرها ، فلم أكن لأفشي سر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو تركها لقبالتها .

وموضع العبارة في هذا المثال أن الصديق لو أجاب الفاروق لكان مفتاحاً على النبي صلى الله عليه وسلم ، بل لكان مسيئاً إلى حفصة وأبيها ؛ لأن دخولها في حظيرة أمهات المؤمنين لا يعد له شيء بعد الإيمان بالله ورسوله ؛ أما التعريض بسر رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما تنهاه السنة المؤمنين ، فضلاً عن سيد الصديقين ؛ حتى أن عدوله صلى الله عليه وسلم عنها كان محتملاً ، فلو أن أبابكر

أذاع بالمر أو عرض به ، ثم رغب عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لاخذ ممر من الهم والنعم ، وهو الجلد الشجاع ، ما لا قبل له باحتماله ا فليصمت الصديق إذا ، وليؤثر الصمت ، إذا كان هو الحزم والكينس ، على وجد الفاروق و غضبه ، حتى يقضى الله أمره .

وقد خار الله لعنمان ، وممر وابنته جميعا ، فزوّج ذا النورين خيرا من حفصة ، أم كلثوم بنت النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان عثمان قد تأيم من شقيقتها رقية ؛ وزوّج حفصة خيرا من أبي بكر ، رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا .

ولم يجد أبو بكر في نفسه حرجا بعد أن أعلن النبي صلى الله عليه وسلم خطبته ، أن يعتذر لصديقه الذي عتب عليه وغضب ، لأنه لم يُجرح عند السؤال جوابا ، وتركه في حيرة من أمره ؛ بل رأى حقا عليه في باب المكارم أن يزيل ما في نفسه بإيداء المندرة واضحة صادقة .



ومن هذا الطراز في كنهان السر الى أن يحين إيانه ، قصة الزهراء مع الصديقة رضي الله عنهما : روى الشيخان عن عائشة قالت : كن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عنده ، لم يفادر منهن واحدة ، فأقبلت فاطمة تمشي ، ما تخطي مشيتها من مشية رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ، فلما رآها رحب بها فقال : مرحبا بابنتي ! ثم أجلسها عن يمينه أو من شماله ؛ ثم سارها فبكت بكاء شديدا ؛ فلما رأى جزعها سارها الثانية فضحكت . فقلت لها : خصك رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين نسائه بالسرار ، ثم أنت تبكين ؟ فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم سألها : ما قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : ما كنت أفشي على رسول الله صلى الله عليه وسلم سره . قالت : فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت : هزمت عليك بمالي عليك من الحق لما حدثتني ما قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) ؛ فقلت :

(١) تقول أقسمت عليك لما فعلت كذا أي إلا فعلت .

أما الآن فنعم . أما حين سارني في المرة الأولى فأخبرني أن جبريل كان يعارضه القرآن (١) في كل سنة مرة ، وأنه طارضه الآن مرتين ، وإني لا أرى الأجل إلا قد اقترب فأتني الله واصبري ، فإنه نعم السلف أنا لك ! قالت فبكيت بكائي الذي رأيت ! فلما رأى جزعي سارني الثانية ، فقال : يا فاطمة ، أما ترخين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين ، أو سيدة نساء هذه الأمة ؟ قالت : فضحكت ضحكي الذي رأيت .

ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أمارات تدل على اقتراب أجله ، ومنها مدارسته القرآن مرتين ، بعد أن كان جبريل يدارسه كل عام مرة فحسب ؛ وعلم أن سيكون أشد الناس حزنا عليه هي ابنته فاطمة التي لم يترك من بعده ذرية سواها ؛ فأحب أن يهتو عليها وقع المصيبة الجلى رحمة بها وحنانا ؛ فلما جازعت بثئرها بأنها أقرب أهل بيته لحوقا به ، كما في إحدى روايات مسلم ، وبأنها سيدة نساء المؤمنين في الجنة .

فطنت الزهراء إلى أن مناجاة أبيها لها بهذا الحديث من الأمرار الخطيرة التي لا بد من كتابتها في حياته ، وإلا فلم خصها بالنجوى دون أزواجه ؟

وعبنا حاولت الصديقة من بين أمهات المؤمنين أن تلج باب هذا السر ، لأن الزهراء — وهي أكرم ابنة لأعظم أب — قد أغلقت فاحكت إغلاقه ، حتى إذا قضى الله قضاءه فتحت إذ لم تجد في فتحه ضرراً ، بل رأت فيه نفعا وخيرا . ومن هذا استنبط العلماء أن من السر ما يجوز إظهاره ، وقد يستحب ، إذا انتهى أجله ، وقصدت المصلحة من وراء إعلانه ؛ وقد يجب إظهاره إذا كان وصية بخير ، أو قضاء لدين أو أداء لحق ؛ وأما إذا لم يكن في إظهاره مصلحة ، فن الخير والإيمان أن يكتنم أبدا ولو مات صاحبه .

هذه ثلاثة أمثلة من التنازع العليا في كتاب السر ، في كل واحد منها هدى لمن أراد أن يكون للأسرار كنوما ، وللعروضات أهلا ، وللتفقه والمكارم موضعا .

(١) أي يدارسه إليه ، فيقرأ جبريل والنبي صلى الله عليه وسلم يتابعه .

موضوع علم النفس

لحضره الأستاذ إبراهيم عبد جمال الدين

المدرس بكلية أصول الدين

الموضوع البدائي Primitif والموضوع العلمي Scientifigique :

لكل علم من العلوم مادة يبحث فيها الفكر لاستنباط القوانين التي تخضع لها ظواهر هذه المادة ، وما النظريات العلمية التي تتألف منها العلوم المختلفة إلا وليدة الفكر والبحث والتنقيب في مواد العلوم أو موضوعاتها المتشعبة . كل ذلك واضح ومعلوم ولا يحتاج الى الإفاضة أو الشرح . أما الذي يحتاج الى الشرح فهو أن هذه المواد وهذه الموضوعات ليست على نمط واحد ، أو على حالة واحدة ، وإنما تنتقل من طور الى طور آخر ، وذلك الانتقال إنما يرجع الى دقة الإدراك ونضوجه لا إلى بدائته وسذاجته . فنها الساذج البدائي الذي لم يظهر بعناية أو ملاحظة قوية ، فقل على حاله الأول من غير تهذيب أو ترتيب ، ومنها العلمي الذي تناولته الملاحظة العلمية فصار صالحا للاستقراء والاستنباط .

ومثل ذلك كمثل سقوط الأجبار ، فانها ظاهرة يجب أن يدركها كل ذي عينين لا فرق في ذلك بين العالم أو الطفل أو الحيوان ، غير أن الملاحظة العلمية - ملاحظة العالم - تميز في هذه الظاهرة ما لا تستطيع تمييزه الملاحظة البسيطة البدائية (ملاحظة الطفل والحيوان) ؛ تميز فيها كثافة الحصر ومقدار مرعته في البداية ، وازدياد مرعته أثناء السقوط ، وتناسب هذه السرعة مع المسافة ومع الزمن .

وهذه الحالة يمكن تطبيقها في علم النفس ، وبناء على ذلك يمكن أن نميز فيه طورين يختلف أحدهما عن الآخر : الأول البدائي حيث تترأى فيه المدركات النفسية للإدراك البدائي من غير ترتيب أو تهذيب ، والثاني العلمي حيث يتناول الفكر الناقد بالتحليل والتجسيم .

ومهمتنا هنا هي — كما وعدنا — أن نحدد بقاية الضبط موضوع علم النفس . وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لا بد من بيان في طوره المختلفين ، وعلى ذلك سنحى أولاً ببيان أهم سمزاته في طوره البدائي — على ضوء ما ذكره في هذا العدد وليم جيمس ورجون W. James et M. Bergson ثم نتكلم بعد ذلك عن طوره العلمى لرى كيف تنقله المعالجة الفكرية إلى موضوع علمى فسنبيط منه المسائل والقوانين . لكن مما يجب التنويه به قبل كل شىء هو ما يصاحب هذه المعالجة من الصعوبة التى ينفرد بها علم النفس عن سائر العلوم . ذلك أنه إذا كان من المؤلف أن تقع الحواس على المحسوسات الخارجية فإن من غير المؤلف الالتفات إلى المدركات الباطنية ، وخاصة لأنه ليس المراد مجرد الالتفات إليها ، وإنما المراد تأملها بغية اختبارها وتحليلها

سمزات موضوع علم النفس في طوره البدائي :

داخلية الظواهر النفسية :

الكل منا عالمان : عالم ظاهرى يدرك بالحواس ، والآخر باطنى لا يدرك بالحواس ، وإنما يدرك بالهس الباطن والتأمل النفسانى . أنت الآن على مكتبك تكتب خطاباً إلى أحد أقاربك ، أمامك المكتب وما عليه من الكتب والأوراق ، وأمامك كل ما ترتب فى جوانب الغرفة من أثاث ؛ كل ذلك فى متناول بصرك ، فإذا رفعت رأسك رأيت به بوضوح ، وفى متناول سمعك الأصوات المنبعثة من الخارج ، فإذا فتحت النافذة أدركت بسمعك هذه الأصوات . هذا هو العالم الخارجى الذى تدركه بحواسك كما يدركه كل من يكون بجانبك من الناس . غير أن إدراكك لا يقف عند هذا الحد من المدركات الحسية . هناك مدركات أخرى لها فى أعماق نفسك أثناء الكتابة جولات وصولات ، هناك ذكريات وصور وأفكار تمر مريمة مترابطة بنفسك تحس بها أنت وحدك دون غيرك . تذكر مثلاً : زيارة لأحد أقاربك ، أو أنك رأيت صديقاً من أيام ، أو أنك تراه قريباً . تذكر أنك نجحت فى الامتحان أو أنك رسبت فيه ، أو عيبة قامت فى سبيلك فاستطعت تذليلها ، أو أن أخرى لم تستطع تذليلها . تذكر ذلك

ونحوه فقمراً أحياناً وتساء أحياناً أخرى ، وقد ينجذب الى هذه الحالات الوجدانية كثير من الصور وكثير من الأفكار وكثير من الرغبات ، فأنت في هذه الحالة تتجاذبك عوامل نفسانية مختلفة من كراهة أو رغبة أو إرادة أو عدم إرادة وغير ذلك . كل هذه الرغبات والصور والأفكار والتخيلات تدور في عالم داخلي له من الأهمية عدداً ما يحمله يسيطر علينا أحياناً فيذهلنا وينسينا ذلك العالم الخارجي . فنحن إذاً كما نعيش في عالم ظاهري محسوس نعيش أيضاً في عالم باطني مغلق لا يظهر عليه غيرنا . أما ما يظهر عليه غيرنا ، أما ما يظهر على الجوارح من الأمارات المعبرة عما في الضمير ، فإنها وإن كان لها دلالة على ما يدور في النفس من الظواهر إلا أنها لا تظهرها للغير ولا تكشفها له كما تنكشف لصاحبها وتظهر له . فتعبير الأمارات عما يحول في النفس من الظواهر ليس معناه انكشافها مباشرة للغير .

يقول القدامى : إن الإنسان « عالم صغير » Microcosme ، وشرح هذا هو ما قدمناه . فالإنسان صغير بجسمه الخارجي الذي تنمكس فيه صور هذا العالم الكبير ، وهو أيضاً عالم داخلي صغير يدور فيه من ظواهر النفس ما هو مقصور عليه محبوب عن غيره . فالشرح والكيماوى وعالم الطبيعة لا يرون في الجسم عند تحليله إلا مجموعات من الأجزاء المادية ، لكن الإنسان ليس مادة فقط بل هو شيء آخر فوق المادة لا شأن لسكل هؤلاء به . فلو قدر لأحد أن يخرق خلايا الجسم أو ذراته أو أن يتغلغل في ثنايا المخ كما يقول « لينتتر » ما استطاع أن يجد ما يمكن أن ينم عن فكرة أو صورة أو وجدان أو انفعال أو غيرها من الظواهر التي يتكون منها العالم الداخلي . وهذه يعرف بعض العلماء علم النفس بأنه « علم الحياة الداخلية » .

ذاتية الظواهر النفسية La personnalite .

يختلف العالم الصغير الداخلي الذي يطلق عليه الشعور عن العالم الخارجي من ناحية أن ظواهر الأخير مشتركة بين كل الناس ، على معنى أنها في متناول الجميع ، فهي غير ذاتية . في حين أن هذا العالم الصغير مغلق لا يتجاوز حدود الذات ولا وجوده إلا بوجود الذات ، فهو يفتقر في وجوده إليها لا يقوم

بدونها ، فإذا كانت المادة الخارجية لها وجود مستقل عنا فإن هذا ليس مستقلاً بوجوده عن الذات .

فالعوالم والوجدانات والانعاملات إذا وصفت بالوجود فليس معنى ذلك مساواتها بالمادة الخارجية في الوجود . فوجود المادة مستقل عن الذات ، أما وجود الوجدانات وغيرها فليس بمستقل عن الذات بل هو مرتبط بها . فظواهر العالم الداخلي هي ظواهر الذات ، والوجدان الذي يبرزه الشعور هو وجدان الذات . فالشعور إذاً معادل للذات ، ولهذا لا يمكن أن يعبر عن ظاهرة شعورية إلا بضمير ذاتي ، فيقال مثلاً : أنا أفكر ، وأنا أضحك ، وأنا أتألم . ولهذا أيضاً نرى ديكارت حيناً أراد أن يشك في كل معرفة وفي كل وجود ، يتوقف عند إدراكه المباشر لشكك الشعوري أو لذاته المفكرة .

وفي هذا يقول قوله المشهور : أنا أفكر . إذا أنا موجود . ثم يبنى بعد ذلك فلسفته على هذا الإدراك البديهي الذاتي .

ومن هنا نرى بعض العلماء يعرف علم النفس بأنه : علم الذات .

تلقائيتها :

كما يقابل السكون الحركة ، كذلك يقابل الشعور أو العالم الداخلي عالم المادة . فإذا كانت المادة من شأنها السكون ولا تتحرك إلا بمجرد فأن الشعور يبدو في حركة تلقائية كأنه ينبوع يفيض منه الأفكار والتكريات والوجدانات بغير انقطاع .

يقول الديكارتيون : إن الروح تفكر دائماً . ومعنى عدم تفكيرها عدم وجودها ، فحركاتها دائماً ناشطة لا ينقلها شيء من كثافة المادة . ففي لمح البصر تنتقل من صورة الى وجدان ، ومن طامع الى ذكرى ، ومن فكر الى انفعال ، وهكذا دواليك . حتى إن الإدراكات المتتالية لشيء واحد تبدو مختلفة بحسب أمرجتنا وأحوالنا الفكرية ، والمنظر الواحد يبدو مختلفاً لشخصين مختلفين ، بل وبالنسبة للشخص الواحد تبدو مختلفة في آني مختلفين . ولا يمكن أن يستمر شعور بشيء واحد على حالة واحدة . فإحساسنا مثلاً

بصغير الفطرة المستمر يمر بحالات مختلفة كثيرة تبدو شديدة أول الأمر ثم تفقر بالتدرج ، وينتهي هذا الاحساس بالسوم في الشهور وهو لا يزال يجلجل في الخارج .

تواصلها La Continuité :

ومن سميات الظواهر الشمورية التواصل . ومعنى ذلك أنها تمر في الحاضر متصلة بغير تقطع أو فصل . فالصور والأفكار مرتبط بعضها ببعض ، والوجدانات متصلة بالاحساسات ، وكلها تكون في النفس تياراً يجري في النفس كما تجري مياه النهر متدفقة بين دفتيه . ولهذا يطلق عليه ولیم جيمس « التيار أو السيل الشموري » تشبيهاً لجري الشهور الداحلي يجري النهر في تواصل مياهه وعدم انفصال أجزائها بعضها عن بعض .

عدم ماديتها L'immaterialité :

كل ما أسلفناه من السميات ، يقول لنا أن ننتهي إلى الصفة الأخيرة التي تتضمن كل ما سبق من السميات وهي أن الظواهر النفسية غير مادية . فهي كما يقول ليبنتز كينيات محضة معطلة من كل صفات المادة وظواهرها . فلا ندرك باللمس ولا بالنظر ، وليس لها ألوان ولا أشكال ولا كثافة . وبالجملة فهي مارية من صفتين أساسيتين للمادة « المكانية والكمية » .

فليس لها بناء على ذلك أبعاد ، فلا توصف بالطول ولا بالعرض ، ولا بالاستقامة ولا بالعمق . وأما التعبير القائل مثلاً : أفكار حميقة أو سوداء ، أو وجدان مستقيم وما إلى ذلك ، فانه من قبيل المجاز .

ولا توصف بالهلية ، فليست عن اليمين أو عن الشمال ، وليست في القلب أو المخ أو الكبد أو في أي عضو من أعضاء الجسم ، وإنما يوصف بذلك كله ما له مكان من الماديات .

وكذلك لا توصف بالكمية ، فليس لاسرور أو الوجدان أو غير ذلك من الظواهر النفسية وحدات يقاس بها مقاديرها كما تقاس المادة بها . فهي إذاً غير قابلة للتجمع أو الطرح أو لاية عملية من العمليات الحسابية .

هذه هي مميزات الظواهر النفسية ، ومنها يتضح أن علم النفس له طابع خاص به لا يشاركه فيه علم من العلوم ، وأن ظواهر موضوعه تختلف عن سائر مواضيع العلوم الأخرى .

وهنا يمكن أن يقال : كيف يستمد علم كيانه من موضوع هذا شأن ظواهره ليكون في مصاف العلوم الطبيعية الأخرى ؟ فإن مما لا شك فيه أن العلوم إنما تستمد كيانها من ظواهر مضبوطة متمايزة ، يمكن عزل بعضها عن بعض ، ويمكن ملاحظتها على مهل وبغاية الضبط ، وأن تكون فوق ذلك غير ذاتية .

إدأ كيف يمكن الحصول على هذه العناصر العملية في ورائة الحالة النفسية الداخلية وهي كما عرفنا من مميزات ، لا ثبات لها ولا استقرار ، مضطربة غير منظمة ولا مضبوطة ، وهي فوق ذلك ذاتية شخصية .

أليس أوجست كنت محققاً فيما ذهب إليه من أن صفات الظواهر الشعورية تبدو مصطنعة على الدراسة العملية المنظمة ؟

كل ذلك يمكن أن يقال . ولسكننا سنرى غير ذلك ؛ سنرى بوضوح لا لبس فيه كيف ينتقل موضوع علم النفس بالمعالجة الفكرية من طوره البدائي إلى طوره العلمي حيث يكون صالحاً لاستنباط المسائل والقوانين ، شأن كل العلوم الاستقرائية الطبيعية .

سنرى ذلك مفصلاً في المقال التالي بإذن الله .

غنى النفس

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ليس الغنى عن كثرة العرض » إنما الغنى غنى النفس .

وقال محمود الوراق .

من كان ذا مال كثير ولم	يقنع فذاك المومر المعسر
وكل من كان قنوماً وإن	كان مقلاً فهو المكتر
الفقر في النفس وفيها الغنى	وفي غنى النفس الغنى الأكبر

متى تسعد الانسانية بالعلم والمدنية؟

الحضرة الأستاذ احمد شاهين
بتخصص الوعظ والدعوة

« إن العصور المظلمة قد تمود ثانياً . إن العصر الحجري
قد يمود على أجنحة العلم الالامعة . وما يعطر الجنس البشرى
الآن من نعم العلم المادية التي لا تحصى قد يكون سببا في
القضاء المبرم عليه » ونستون نقرشل

الى غاية واحدة توجه سلوك النوع الانسانى كله فى كل عصور النور
والظلمة من تاريخ الانسانية السحيق ، وما زالت هاته الغاية ولن تزال أبدا
هى الهدف الحقيقى من تصرفات كل إنسان فى كل زمان ومكان ، حتى يرث
الله الارض ومن عليها . هاته الغاية إن هى إلا السعادة . فخذ فقدما الانسان
الاول فى فرايس السموات وهبطت به خطيئته إلى هذا الكوكب الارضى
وهو يحلم بتحقيق سعادته المفقودة أو بمصها أو صورة منها فى عالمه الجديد .
ولقد توارثت هذا الحلم الفائق سلالات البشر المتعاقبة فيما توارثت من خلال
وتراث تسلسلت مع الاجيال بفعل الوراثة ، ودأب الانسان على تحصيل
ضائته المنشودة ، أو سعادته المفقودة ، أو حلم الجبة الموروث بكل شيء ،
بكل ما أوتي من قوى وأسباب . ولقد سلك الى غايته مسالك شتى ، ومذاهب
متفرقة ، وطرائق قديدا .

فمن طريق الفكر الدائم والتأمل العميق سعى اليها من رآها فى المعرفة
المجردة ، ومن سبيل الفن تنفصها من تمثلها فى الجمال ، كما حاولها بالنسك والتجريد
من قدرها فى تحرير روحه من ربة التراث القانى . أما من رآها فى استفتاح
مغاليق الكون والغلبة على الطبيعة باستغلال ما استكن فى عناصرها من

القوى والطاقت المتنوعة فى تيسير تكاليف الحياة وتوفيرها للنوع الإنسانى فذلك سعى اليها من سبب العلم ، والعلم المادى وحده .

وهكذا تفرقت الاسباب واتحدت الغاية ، وظلت الانسانية تسكدح فى بلوغ غايتها ولسان حالها يقول :

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

وكثير من مفكرى هذا العصر فتهم بهرج المدنية المادية ، وأخذوا بروعة المخترعات والمكتشفات العلمية الحديثة ، حتى ذهبوا الى أن طريق العلم المادى وحده هو أقرب الطرق وأضمنها الى سعادتنا المنشودة . وادعى «أوجست كونت» أن العلم سوف يحل كل مشاكل الانسان ويغنيه عما عداه من الوسائل الأخرى . ومثل هذا الرأى المغرور لا يعوز الإنسان لمعرفة ما فيه من غلو وتطرف أكثر من أن يوازن منصفاً بين الحياتين : حياة العصر فى ظل المدنية المادية ، وحياة البداوة الأولى . فسوف يعجب الباحث بعدئذ إذ يتبين له أن المدنية المادية لم تقرب الثقة بين الانسان وبين حلم السعادة ، وأنه ما برح بعيدا منها ، وبعيدا جدا ، وأن هاته المدنية قد ظهرت للأخوذيين بها ظهور الأفعى فى طاقة من الأزهار !

وحسبك من شر العلم المادى وهو أساس مدنية العصر أن خرجت به سنة تنازع البقاء فى عالم الانسان عن حدها الطبيعى حتى أصبحت تامل انقراض ورحمية ، وقد كانت فى عهد البداوة تامل منافسة طبيعية ومظهرا من مظاهر الانتخاب الطبيعى لاستبقاء الأصالح ؛ وذلك من كثرة ما حشد العلم فى يد الانسان من آلات الفتك وأدوات التدمير ، الى ما استحدثته له من المشاكل والمعضلات المتنوعة مما جعل الحياة نفسها مشكلة معقدة ، وممركة لا تنتهى إلا لثمود ، ورجعت القوة وميزان القيم ، وبات العالم ركابا كثيفا من المادة الصماء ، وفقدت فيه النوااميس الروحية والساوية سلطانها ، ففقد الانسان فيها ولاسيما الضعيف أول أسباب السعادة فى الحياة وهو الطمانينة والأمان ، حتى أشفق الكثير من المفكرين والفلاسفة على الانسان من طافية هذه المدنية ،

وتشاءم بها حديد من الفلاسفة ، ودعوا الى التنكر لها والعمل على التخلص من ويلاتها . فنادى (روبنسون كروزو) بأن السعادة في البداوة وحدها . ورآها (شانو بريان) في عيش الكفاف والمحبة بإحدى البوادي القاحلة . كما تمثلها (سان بير) في الحياة على الفطرة بمجاهل إفريقية . ومن قبل أعلن (رسو) بأن تمدن الانسان هو مر شقائه ، وأن المودة الى أحضان الطبيعة وحياة البساطة هي السبيل الوحيد الى سعادتنا المفقودة .

ولا ريب أن مثل هؤلاء المفكرين النافرين على المدنية قد بالغوا في التكبر عليها ، وأنهم حين يريدون الانسان على نبذها جملة إنما يريدون الحال . ذلك بأن خصائص التمدن قد تأصلت في الانسان منذ القدم وصارت جزءا من ذات نفسه ، وتنافلتها الاجيال بالوراثة ، كما أن ما بلغه الانسان من التمدن والحضارة إنما هو أثر ناموس التطور الثابت الدائم ، وهيهات أن يفسلخ الانسان بما هو من طبيعته ، وأن يتمرد على سنة التطور ويدفع عجلته الى الوراء حتى يصود القهقري الى الكهوف والغابات ! فلو حاول ذلك لكانت طاقته الانقراض والفناء . هل أن العلم والمدنية في عصرنا قد أفادتهما الانسان مزايا ونما جليلة مدعشة ، وما كان الشوك في الوردة ليصرف العين المبصرة عن جمالها وما بها من نظرة وعبير .

لكن هؤلاء الفلاسفة المنشائين عنهم ، فما أكثر ما رزئت به الإنسانية من مدنية العصر وعلومها المادية ! إن أصول المدنية الثلاثة : العلم ، والفن ، والفلسفة ، كلها وسائل مجردة . والوسيلة يصدق عليها وصف الخير والشر معا تبعا للغاية التي تهدف اليها .

فالن كما يستوحى الضمير ويستلهم القضييلة ، ويتوخى المثل الأعلى ، يستوحى الغريزة المنهومة ، ويتوخى المادة ، ويهدف الى الدينار والدرهم .
والعلم بالطلب مثلا كما يجعل من صاحبه مقيئا للانسانية وملكا للرجة ، يجعل منه أيضا شيطانا على حد قول حافظ :

وطبيب قوم قد أحل لطفه مالم تحمل شريعة الخلاق
قتل الأجنة في البطون وتارة جمع الدوائق من دم مهراق

والعلم بالقوانين كما يجعل من صاحبه محاميا عن الأبرياء والضعفاء
ولسانا ناطقا للمدالة ، يجعل منه حربا على الحق وظهيرا للمجرم على تضليل
المدالة والإفلات من القصاص الحق . والبصر بالسياسة كما يساعد ربه على
الاضطلاع بالأعباء الجسام وتدبير الصالح العام ، كذلك يساعده على التفرير
بالمحكومين والتفوق في النكابة بالخطوم والتلاعب بالموائيق والمهود ، حتى
لم تعد المدالة والامانة والرحمة وسواها من المثل في ديبا السياسة أكثر من
أخيلة جميلة تستغل في الدعاية وحدها .

وتشييد المصانع المصخمة واستعمال الآلات الجبارة ، كما وفر الإنتاج
للمستهلكين وكسب الذهب والفضة في خزائن أصحاب رؤوس الاموال ، قد
استرق العامل الاجير واستعبد المستأجر الفقير ، واستبدل المجموع للأفراد ،
فتهدد الفقراء بالحرمان والبؤس ، كما تهدد الممولين بالإسراف و الترف ،
وتكاثرت المشاكل والفوارق بين الطبقات حتى زلزلت ما بينها من الروابط
الانسانية والقومية بما أحدثت فيها من الزمات القوضوية والمذاهب الهدامة .

والعلم بخواص المادة وكنهه العناصر كما سخر للإنسان كثيرا من قوى
الطبيعة فربط أجزاء العالم بالبرق والمصرة ، وأضاءه بالكهرباء ، وقرب
المسافات بين أقطاره بما أخرج من سباحات في الماء ، وطائرات في الهواء ،
قد رماه بالمدفع الهائل ، والدبابة الجهنمية ، والقنبلة الدريمة الفتك . والعلم
الذي أخرج له المذبايع وكشف له عن الراديوم والفلسين ، ووهبه نعمة
(النقرة) ووفر له الكثير من أدوات الوقاية والعلاج هو نفس العلم الذي
رماه بالديناميت الماحق ، والغاز الخناق ، والطريد الرهيب ، وأرسل عليه
الموت أسرابا في جو السماء .

أما الفلسفة فلما كالنار فيها النور والحريق معا . وكأين من فلسفة
شرعت والحقيقة غايتها ، ثم انتهت وهي ضحيتها . وما عدت الأمم الظالمة من
يرر هدوانها ويفلسف طغيانها بنحو من السفسطة .

إذن فلن تشاء موا بهذه المدينة عذرم ، فقد أصبحت اليوم والشر فيها
أضفاف الخير ، وإن لم تصرف وسائلها الى الخير ولتسلم فما أخطر العاقبة !

إن الزمان قد استدار كهيئته في المصور الحجرية فلم يعد سلطان إلا للقوة المادية ، وتفاقت فيه المشا كل فصيرت الأمم الكبرى كتلا هائلة من الحديد والنار ، وانطلق السهم الجبار من (الأورانيوم) وتصايح القادة في الآفاق بالتحذير والنذير ، وقال (تشرشل) : إن العلم سيدنى الإنسانية من الهاوية . بلى ما أشد هول الماقبة ! ولكنها ليست جباية العلم . فالعلم كالسلاح يحمله الحارس الأمين لحفظ النظام ونشر السلام ، كما يحمله الصفاح المارق للنهب والسلب . « يفضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ، وما يفضل به إلا الفاسقين ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض ، أولئك هم الخامرون » . وما نشب هذا الصراع العالمى الطاحن من أطراد التطور المادى للحضارة ، ولكسه من إفلاس العقليات المصرفة لشئون العالم السياسية والاقتصادية .

وما دام الإنسان يستغنى عن قوانين السماء بما يشترع لنفسه من الأوضاع والقوانين فهبات أن يسود النظام أو ييم السلام ! ولقد صدع بهله الحقيقة الراهنة الفيلسوف الفرنسى العظيم (هنرى برجسون) حين قال ، والحرب العظمى الأولى على أشدها ، معلنا أن الحرب إنما نشأت من عجز العقلية الحاكمة عن تصريف شؤون الاقتصاد الذى تضخم بفعل الآلة :

« إن الفيلسوف الناظر الى تاريخنا قد يقول إن القرن التاسع عشر استخلف العلم لتوسيع نطاق الفنون الآلية ، فجهر الإنسان فى أقل من خمسين سنة بآلات وأدوات تزيد على كل ما استعمل مدة ألوف من السنين السابقة ، فاستخدم هذه الآلات والأدوات كأنها أعضاء جديدة طالت بها أعضاؤه وقويت فكبر جسمه بها من غير أن تكبر نفسه ، فوقع بينهما اختلاف كبير نتج عنه مشا كل كثيرة أدبية واجتماعية وقومية حاولت أكثر الأمم حلها وملء الفراغ الذى فى جسم السياسة لتوسيع نطاق الحرية والإخاء والمعدل ، وفيما كان الناس يسمعون هذا المسمى الروحى الحميد قامت قوى الجحيم وكادت لهم مكيدة جهنمية » .

ولكن ترى بماذا ملء هذا الفراغ ؟ ومن للانسان بالحلول العادة التى تضمن له سلما دائما ورخاء مقما ؟ إن مصاييح الكهرباء لا تغنينا عن ضوء

الشمس ، وإن السياسات والمبقرات لن نستغنى بها عن شرائع الله الخالدة في تصريف شؤون الحياة . ومحال أن يصل الانسان بالعقل والتجربة الى نظمات وقوانين تكفل له سلماً دائماً وسعادة حقة . وكما فشلت (عصبة جنيف) في تحقيق هذا الحلم من قبل ، وكما صار (ميثاق الاطنتي) اليوم الى ماصارت اليه (مبادئ ويلسن) أمس ، كذلك فستلقى نفس المصير تلك الهيئة المرموقة (هيئة الأمم المتحدة) . ذلك بأنها هي وما مسموه (بمجلس الأمن) كلاهما قام على أساس ضمان البقاء أطول زمن مستطاع بأكثر قوة طالية ممكنة لأوضاع دولية هي في صالح الأقوى لا في صالح المموم . هذا هو هدفها الحقيقي وإن احتوى ميثاقها مبادئ "إنسانية ومثلاً علياً . فهي إذن كسور جهنم « ظاهرة فيه الرحمة ، وباطنه من قبله المذاب » وهيئات لمواثيقها وجهودها أن تجمع في كلوم الانسانية الممذبة ا

وهذه الحقيقة المرة صارحنا أحد أساطين القانون في بلادنا فقال صادقاً : « ولا فرق الآن عندنا بين مواثيق القرن العشرين بعد أن اكتوى العالم بحرب طاحنة مرتين متتابعتين ، وبين مواثيق الفرون الماضية وهي عصور الاستعمار الغشوم التي كان فيها الحق للقوة . إذ يجب أن يعلم الناس اليوم أن الحق ما زال خادماً للقوة ، وأن المرء لم تتغير طابعه ، فهو وحش ضار سواء أقابلك بوحشيته السافرة ، أو ارتدى ثياب الانسان الخادعة » .

فان كنت في شك من هذا الرأي الحق فبئني ما فعلت هذه الهيئة وذلك المجلس لأمم مستضعفة عزلاء ما برحت تحت نير الاستعباد الغاشم تئن وتتلوى ؟ إذن كيف السبيل الى الخلاص ، ومضى تنجو الانسانية من ماقبة هذه الحضارة المادية الضالة ؟ وبالتالي (مضى تسعد الانسانية بالعلم والمدنية) ؟ .

ذلك يوم يصبح الفن خاصاً بالمثل الأعلى ، وتصبح الفلسفة وفقاً على الحقيقة ، ولا يهدف العلم إلا الى الخير ، والخير وحده . ذلك يوم تنقل العبقريات عن إمداد الطفيان بالادوات الجهنمية ، والاسباب البربرية لاسترقاق الضعفاء والبطش بالابرياء ، واعتصاب ما بأيديهم من أقوات وموارد . ذلك يوم لا يكون بين الناس فوارق بالألوان والاجناس والمذاهب ، ولا يكون في

العالم سيد ومسود . ذلك يوم تسبح الموائيق حقائق واقعة ، لا حبراً على ورق ، ولا يكون بين الشرق والغرب تفاوت ، ولا بين الغنى والفقر أحقاد ، ولا يكون بين الأمم والأمم ، لا ما يكون بين أفراد الأسرة الواحدة . ذلك يوم لا تكون الحياة بين الغنى والفقر كحياة القط والفار .

ذلك يوم تعود الأرض الى طاعة السماء ، فتصبح المعاملات المختلفة بين الأفراد والجماعات على هذا الأساس السماوى القدسى « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

ذلك يوم تكون المدالة بين الطبقات كسور الشمس مشاعاً للجميع ، ولا يكون السلاح في يد الجدى إلا كالمبضع في يد الجراح الأمين .
فهل آن للإنسانية أن تتلفت قادتها إلى ذلك النور القدسى السماوى الخالد الذى انبثق من غار فى جبل فى بلاد العرب على رجل من الاميين عظيم ، خول القافلة الضالة إلى سبيل الكمال والسعادة ، وبدل الأرض غير الأرض ؟
« فينفضون إليك رءوسهم ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريباً » .

الشعر ليس بحجة

ورد على الحجاج بن يوسف سليك بن سليكة فقال : أصلح الله الأمير أرعنى سمعك ، وانغصص عنى بصرك ، واكفف عنى غربك ، فان سمعت خطأ أو زللا فدونك والعقوبة . فقال الحجاج : قل . فقال : عسى ماضٍ من عرض المشيرة خلق على اسمى ، وهدم منزلى ، وحرمت عطائى .
قال الحجاج : هيهات ! أو ما سمعت قول الشاعر .

ولرب مأخوذ بذنب عشيرة ونجا المقارف صاحب الذنب ؟
قال سليك : أصلح الله الأمير إني سمعت الله قال غير هذا . قال وما ذاك ؟
قال قال الله : « يا أيها العزيز إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أحداً مكانه إنا نراك من المحسنين . قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده ، إنا إذا لظالمون » .
فقال الحجاج : صدق الله وكذب الشاعر ، وأمر بصرف عطائه وبناء منزله .

الحضارة

مقوماتها ، ووسائل نشرها

محاضرة ألقاها الأديب الفرنسي الشهير ج . دو هاميل

« ألقى محاضرتي الأولى (فرنسا كما عهدتها) في قاعة الكلية الفرنسية وهي صغيرة بوما ، وها أنا ألقى محاضرتي الثانية بهذه القاعة ، قاعة أيورت ، وهي أوسع بكثير من الأولى ؛ لذا لا يخالجنى شك في أنني لن ألقى محاضرتي الثالثة إلا على سفح الهرم الأكبر ! »

بهذه الدقابة استهل الأستاذ محاضرتي التي عرض فيها في رفق وفي سهولة مشكلات الحضارة . وإذا تعرض دو هاميل لمشكلات الحضارة فإنه لا يتعرض إليها كأديب مكث طيلة حياته في حجرته لا يحمل له إلا أن يطل من النافذة أو أن يقرأ في كتاب ثم يفكر ويكتب ، كلا ، إنه دوس الأدب فأتقن دراسته وأصبح من أعلامه ، ودرس العلم وقضى بين جذران المعامل الفترات الطويلة ، وساح في مختلف الأقطار وعاشر أوصافاً متباينة من الأجناس ، فاستخلص من هذا كله تجارب وآراء لها قيمتها ولها وزنها .

« الحضارة — سواء أكانت إنسانية أم حيوانية — هي ، حسبما يرى الأستاذ : الاتزان الموفق بين قوتي الهدم والبناء . وإن ما رآه عند الحيوانات بل والحشرات ، هو لاشك حضارة ، بيد أنها غريزية ورائية تنفصاً مع نشأة الحشرة ، بل تنفصاً في البيضة قبل أن تولد الحشرة ، فلا تكاد ترى الضوء إلا وقد أملت بكل ما من شأنه أن يساعدها على الحياة . انظروا ، إذا كنتم في شك من حضارة الحيوان ، إلى هذا النظام البديع وهذه العبقرية الفذة التي تسود عالم النحل مثلاً ، والتي صورها (ما أتريبيك) بعد بحث صديق فأبدع تصويرها . أما الإنسان فإنه لا يكتب الحضارة إلا بالتعليم والتجارب ؛ تصور مثلاً مصير طفل ألقى به في جزيرة نائية : إن مصيره لاشك الفناء ، أو عيشة المتوحشين التي لا صلة بينها وبين الحضارة .

« والحضارة الانسانية تتكون من عنصرين : المادى ، والمعنوى .

« لقد كنت فى أوائل حياتى الأدبية أعتقد أن لا صلة البتة بين هذين العنصرين ، اللهم إلا ما يجلبه العنصر المادى على العنصر المعنوى من ثكبات . لقد كنت متحمسا ، قوى الإيمان بهذا رأى ، وخاصة بعد ما شاهدته من ويلات الحرب العالمية الاولى ، فألفت كتابى (فتح العالم) حيث ميزت فيه بين العنصرين تمييزا دقيقا ، وانهيت الى أن العنصر المعنوى ، إنما هو الحضارة الحقة .

« وها أمدا الآن بين يديكم متحمسا قوى الإيمان ، أعلن فى مواضع أن الحضارة لا تقوم إلا على العنصرين معاً . وإذا استعرضنا التاريخ ، فالتا لا نجد حضارة قط إلا وقد ارتكزت على الماديات بجانب ارتكازها على المعنويات . والعقل السليم فى الجسم السليم . أترى حضارة تقوم بدون النار ، بدون الحديد ، بدون الوطاء ؟ أرايت الفكر ينتشر بدون الورق والخبر والاقلام ؟ أعتقد أن الحضارة المصرية وما شيدته من فن وما أقامته من صروح يبلى الدهر ولا تبلى ، كان يمكن أن تقوم لو لم تؤسس على الناحية المادية ؟ لقد اخترع قدماء المصريين فى النواحي المادية ما لا تزال تقف أمامه حيارى مأخوذين . لقد حدثنا الآب (دريوتن) أن قدماء المصريين اخترعوا ضوءا فيه من الخواص ما يمتاز بها عن الضوء الكهربى ، واستطاعوا بواسطته أن يرمموا تلك الأشكال البديعة التى تراها اليوم فى جوف الأرض ، وهم لم يستعملوا الشموع والمصابيح حينما كانوا يقومون بخلق هذا الفن البديع .

« لا تقوم الحضارة إذا انفصلت عن المادة . بل لقد مزجت اللغة بين الناحية المادية والناحية المعنوية فيما يتعلق بمائى الكلمات . ألسنا نقول : شعله من ذكاء ، نيران الثورة ، وفلان شحنة تشرق لتضيء لغيرها ؟

« ألسنا نقول : نور العلم ، ونور الفكر ، ونور الإيمان ؟ ألسنا نقول : رباط الصداقة ؟ أيجمل أحدكم السبيل السوى ، والصراط المستقيم ، وطريق الحق والرشاد ؟

« إئتائدين ، لا شك ، بما نحن عليه من حضارة إلى هذه المخترعات العديدة التي أقض العلماء مضاجعهم في اكتشافها وتفسيرها ، وكانوا بذلك قدوة في التضحية ومثلاً أعلى في العمل ومنفعة الآخرين . ولا شك أن بعض الاكتشافات قد يؤدي إلى تخريب العالم بدلاً من تعميره ، وإلى شقاء الإنسانية بدلاً من سعادتها ؛ ولكن العلاج ميسور سهل ، وهو يتركز في (مجلس أعلى للحضارة) يعمل على كبح جماح هؤلاء الذين يريدون أن يميلوا بهذه المكتشفات نحو الشر إن هذه المكتشفات خير محض لو أخلصت الضمائر وصفت النفوس ، فإذا مالت طائفة بها نحو الشر فما ذلك ذنبها ، ولو نطقت لقالت : رمتني بدائها وانسلت .

« تتكون الحضارة إذن من عنصرين : مادي ومعنوي . والعنصر المادي معروف ؛ فهو الحديد والنار ، وهو الورق والحبر ، وهو هذه المخترعات العديدة التي تنمو وتتعدد وتكثر على مر الزمن . أما العنصر المعنوي فأما تقصده أولاً وبالذات : العدل ، والنظام ، والرحمة ، والحرية ، واحترام الذات ، والإخلاص ، والترفع عن الأغراض . وهذا الأخير من أقوى دعائم العنصر المعنوي .

« العدل والنظام ، أجل ! وهذه المناسبة يقول (جوته) : نظام وظلم ، أحب إلى من عدل وفوضى . ومع عظيم تقديري لجوته ، فأني لا أرى رأيه ولا أذهب مذهبه ؛ فالعدل لا نستغنى عنه الحضارة ، ولولاه ما استطاع الإنسان أن يعيش على سطح الأرض ؛ بل العدل هو النظام ، والظلم هو منتهى الفوضى .

« والرحمة ؟ أتدركون مدى ما تفيض به الرحمة على الإنسانية من خير ؟ إنني لأعجز عن تصوير ذلك . وإذا كنا نريد أن نصترف بالفضل لدويع فإنه يجب أن نصترف بأن الدين كان أقوى العوامل التي ساعدت الإنسان على الاحتفاظ بتلك القيم الأخلاقية السامية . نعم ! ولقد جاء الرسل والأنبياء بأعظم المبادئ وأرقى الأخلاق وأرشدوا الناس إلى سبيل الفضيلة وهدوهم

إلى الطريق النيرة ، فكان لهم أعظم فضل في نشر العدل وبت حب الرحمة والحرية والإخلاص والزهادة عن الأفراط .

« هذه هي الحمارة . فما الوسيلة إلى إذاعتها ونشرها بين الناس ؟ »



« إن الوسائل كثيرة . وهي ترجع في النهاية إما إلى الناحية الإخبارية وأهم أدواتها الإذاعة والخطابة والمصحفة ، وإما إلى الناحية التعليمية وأهم أدواتها الكتاب . »

ثم أخذ المحاضر في مفاضلة طريقة بين الصحافة والكتاب ؛ وطرافتها أكثبة من أنه مؤلف قضى حياته في التأليف والنشر ، ومن أن الذي دعاه إلى إلقاء المحاضرة جريدة (البروجريه المصري) . وإذا كان قد انتصر للكتاب فلم ينتصر له من هوى ، بل من أدلة وبراهين .

إن الصحافة ، حسبما يرى الأستاذ ، تحيل إلى تعقيد المعلومات أمام القارئ . بدل تيسيرها له ومساعدته على فهمها .

« إنها تغالى وتسرف في تضخيم العناوين ، حتى لقد أصبح للعناوين شأن يفوق شأن المواضيع نفسها . »

« إنها تكثر من (انظر البقية من كذا ...) وهذا يجيب له شأنه ، إذ هو يبعث انتباه الانسان ، ويفقده حب النظام . ولقد رأينا أناساً وحدها أن خير وسيلة ، حينما يقرهون صحيفة ، أن يلهووا بالعنوان ثم يأخذوا في قراءة الصحيفة كلمة كلمة وحرفاً حرفاً حتى يذهبوا الى آخر لفظة منها (طبع عطايع ..) أترون أن ذلك مما يسر له ؟ »

« الصحافة ، وخاصة الصحافة الأمريكية ، تسرف في نشر الإطلاعات والصور ، ولا تتحرى الدقة فيما يتعلق بالصور على الخصوص ، فكثيراً ما شاهدت صور غير منشورة على أنها صوري ، وكثيراً ما شاهدت صوري تفسر على أنها صور لغيري . ولعلكم تذكرون أنه يوم وفاة صديقي وزميل جوج دومو

نشرت إحدى الصحف الكبرى صورتي محاطة بالسواد وتحته : فقيد
الادب والعلم . . . »

ثم تحدث عن المذبايح كوسيلة إخبارية فشبهه بوجبة الطعام التي يجبر المرء
على تناولها دون اختيار أو تفضيل . وروى الطرفة التالية :

« كانت أمي ، غفرا لله لها ، تحب الاستماع الى المذبايح ، وكانت تنصت إليه
في اهتمام وانتباه ، بيد أنه كان يقوتها أحيانا بعض الجمل أو يصعب عليها فهم
بعض الالفاظ ، فسمعتها يوما تخاطب المذبايح قائلة : أعد من فضلك ، إنني
لم أفهم بعد ! لكن لا حياة لمن تنادي .

« أما الكتاب فهو خلاصة تجارب الانسان وعصارة دروس الحياة ، فيه
تحتفظ بمخاضاتنا ، وبه ننشرها ونذيعها . واثن كان للجمل سنامه الذي يدخر
فيه الغذاء حتى تلجئه الضرورة الى الاستنجاذه ، فإن المكتبة هي الذخيرة
الروحية التي تحتفظ بها الانسان ويستمتع بها حينما يحلوه ذلك أو حينما يضيق
بالحياة ذرعا .

« لا يستطيع أحد أن ينكر فضل الكتاب على الحضارة ، فلولاها لاصبحت
أثرا بعد عين . فكروا قليلا في مصير الحضارة الحالية لو هدمت المكاتب
وأحرقت الكتب . لاشك أن صرحها ينهار ، ويمود الإنسان تدريجيا إلى
الحالة البدائية والميعة المتوحشة .

« وإذا كان المذبايح وجبة من الطعام يدفع إليها الإنسان دفعا ، فإن
المكتبة مائدة تزرع بألوان من المأكولات المختلفة يستطيع الإنسان أن
يتخير منها ما يلقه ويطيب .

« وليست المكتبة دعامة الباحث أو العالم لحسب ، بل هي ضرورية لكل
عامل .

« وإذا كان المذبايح لا يستطيع أن يعيد فالكتاب في مقدوره أن يعيد
الحديث ، وأن يرجع بالقارئ إلى الوراء أو يسرع به إلى الامام كلما تطلب
ذلك عبر إدراك القارئ أو ذكاؤه أو لدته .

« والكتاب بما يتطلب ، من القارىء ومن المؤلف على السواء ، من مجهود وإعمال للتفكير ، يفيد المجتمع فائدة عظيمة ، فهو يعين على تقوية الانتباه وتركيزه ، وليس ذلك بالامر الهين من الناحية التربوية .

« والكتاب صنع لبقى على الدهر . لذلك أجهد المؤلفون تفكيرهم ونحوها بأوقاتهم حتى يفلحوا أن رأهم قبالاً خالداً . أما الجريدة فإنها تكتب وتطبع وتقرأ في أربع وعشرين ساعة . لذلك كانت بالضرورة سطحية . »



ثم أسدى جورج دو هاميل بعض النصائح فقال :

« إذا أردتم أن تشبعوا بروح الحضارة الحقبة فعلosكم بفترة من الخلوة والتفكير كل يوم ، وعليكم ببيعة أيام من الخلوة والتفكير كل شهر ، وعليكم ببيعة شهر من الخلوة والتفكير كل عام . لقد اتبعت ذلك النظام طيلة حياتى ، غير أنى حينما قدمت مصر لم أستطع أن أدخل إلى نفسى ساعة من نهار لكثرة ما تفروننى به من ترحيب ومجاملات .

« والحضارة اليوم ، كما تعلمون ، لم تعد ملك دولة أو دولتين كما كانت فى المصور القديمة ، بل هى ثمرة مجهود عالمى عام . فيجب على كل دولة أن تساهم فيها ، وأن تعضدها حتى تسمى الإنسانية كجموعة وكأفراد إلى أفق تتحقق فيه السعادة العامة للجميع . »

ثم ختم محاضراته بقوله :

« لقد أقيمت مختلف المحاضرات فى مختلف الأقطار فلم أجد مجتمعا تتجلى فيه قوة الانتباه وحسن الإنصات مثلما يتجلى ذلك فيكم . وإذا قلت : إن حسن الإنصات وقوة الانتباه من مميزات الحضارة ، فلا يبرونى شك فى أنى الآن فى دولة ذات حضارة عظيمة . »

تلخيص

محمد عبد الحليم

بالييسية الفرنسية المصرية

أوائل المتكلمين من المسلمين

جهم بن صفوان صاحب مذهب الجهم

لقضية الامتاز الشيخ علي مصطفى الغرابي

المدرس بكلية أصول الدين

اسمه جهم بن صفوان ، وكنيته أبو محرز ، وكان مولى لبني راسب .
وينسبه المؤرخون تارة إلى « ممرقند » وأخرى إلى « ترمذ » . ويقول
المؤرخون إنه أخذ الكلام عن « الجهم بن درهم » ، وأنه كان قصيصا ،
اتخذ الحارث بن سريج التميمي — أيام قيامه بخراسان — كاتباً له وداعياً .

١ — ظهور مذهبه :

وأول ظهور مذهب « جهم » كان « بترمذ » ، فانه دعا اليه وحاور فيه
وجادل ، ثم أقام ببلخ ، وكانت يحصل بينه هناك وبين مقاتل مناقشات
ومجادلات ، وكان مقاتل من المثبتين للصفات ، وجهم يقول بغير هذا ، وبالغ
كل منهما فيما ذهب اليه ، حتى يحكى عن أبي حنيفة أنه قال « أفرط جهم
في نفي التشبيه حتى قال : إنه تعالى ليس بشيء ، وأفرط مقاتل في الإثبات
حتى جمعه مثل خلقه » .

ب — سب قتله :

ولما اشتد الخلاف بين الحارث ونصر بن سيار ، أرسل سلم بن أخوذ لقتاله
فانهزم الحارث ووقع الجهم أسيراً في يد سلم الأخوذ فقتله ، إلا أن قتله كان
سياسياً لا دينياً ، لأنه حين أراد قتله طالب منه الجهم العفو عنه ، فقال له سلم :
« والله لو كنت في بطنى لشقتها حتى أقتلك ، والله لا يقوم علينا من اليمامة
أكثر مما قتلت » ، ثم قتله . وكان ذلك سنة ١٢٨ هـ .

ج - قدرته على الجدل :

روى أن جماعة من «السمنية» (١) قالوا لجهنم : نسلمك فان ظهرت حجبتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ، فقالوا له : ألسنت تزعج أن لك إلهاً ؟ قال نعم . فقالوا له : فهل رأيت عين إهلك ؟ قال لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا . قالوا : أشممت له رائحة ؟ قال لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال لا . قالوا فوجدت له مجساً ؟ قال لا . قالوا فما يدريك أنه إله ؟ .

فقال لهم جهنم : ألسنت تزمعون أن فيكم روحاً ؟ قالوا نعم . فقال لهم : فهل رأيتم روحكم ؟ قالوا لا . فقال لهم : هل سمعتم كلامه ؟ قالوا لا . قال : فهل وجدتم له حساً أو مجساً ؟ قالوا لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان (٢) .

إن هذا الجدل الذي وقع بين جهنم وبين السمنية يدلنا على قوته في الجدل لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلّمون به وهو وجود الروح ، فأثّروهم بمنزل ما احتجوا به عليه في الاعتقاد بوجود إله . كما أنه يدلنا على

(١) طائفة من الهند ينسبون إلى جبل هناك يسمى « سومنات » ومحييون لا يؤمنون إلا بالأمور المحسوسة وقال صاحب مطالع الأنظار لشرح طوابع الأحوار : السمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الأصنام يقولون بتناسخ الأرواح . ١ هـ . ومن مبادئهم أن النظر الصحيح لا يفيد العلم مطلقاً لا في الإلهيات ولا في غيرها ، كما في طوابع الأنوار للبيضاوي المتوفى سنة ٩٨٥ هـ : (٢) كتاب « الرد على الجهمية والباطنية » للإمام أحمد بن حنبل . وأيضاً « المنية والامل » لابن المرتضى ، إلا أنه يقول إن جهنم عجز عن إقناعهم فجاء إلى واصل فأضاف طريق العقل إلى طرق المعرفة مع أنهم كانوا يظنون أن طريق المعرفة هو الحس فقط . ثم إنهم عرفوا أن واصل هو الذي أرشد جهنم إلى هذا الاستدلال العقلي فذهبوا اليه وأسلموا على يديه . ولم يذكر هذا الإمام أحمد بن حنبل .

اختلاط المسلمين بالأمم الأخرى وأصحاب الديانات المخالفة وقيام الجدل الديني بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات، مما كان له الأثر العظيم في نشأة علم الكلام عند المسلمين، وأصبح للمسلمين جيشان : جيش يحارب بالسيوف والرماح ، وجيش آخر يحارب بالحجج العقلية والأدلة المنطقية ؛ ذلك أن جهما بيتين لم أن الروح الذي تقرون به لا يدرك بالحس الذي هو طريق المعرفة عندكم وإنما يعرف من طريق آخر وهو الإدراك العقلي ، فكذلك الإله سبحانه يدرك وجوده بطريق العقل لا بطريق الحس ، لأنه ليس محسوساً ، فلا يدرك بالبصر ولا بالشم ولا بالسمع ولا بالتذوق ولا باللمس ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(د) آراءه الكلامية :

إن من يعمق في النظر في آراء جهم الكلامية يرى أن له مبدأً خاصاً بنى عليه هذه الآراء ؛ ذلك المبدأ هو « تأويله آيات الصفات كلها الواردة في القرآن الكريم » ، والحديث الشريف ميلاً إلى التنزيه البحت . ولقد أدى به هذا التأويل أولاً إلى نفي صفات الله تعالى ، وثانياً إلى منع رؤيته تعالى في الآخرة ، وثالثاً إلى إنكار أن يكون الله متكلماً ، ورابعاً إلى القول بأن القرآن مخلوق . ويقول بعض العلماء : إن جهما بنى مذهبه على ثلاث آيات في القرآن : قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » ، وقوله : « وهو الله في السموات وفي الأرض » ، وقوله : « لا تدركه الأبصار » ، وإنه تأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وزعم (جهم) أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشبهة ، وأن معنى « ليس كمثل شيء » أي ليس كمثل شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرض السبع كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ولا تسلم ، ولا نظر إليه أحد في الدنيا ولا ينظر إليه في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو جميع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون شيئاً ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواح ولا جوانب ، ولا يعين ولا

محال ، ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ولا معقول (١) ، وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه (٢) . وخلاصة مذهب جهم الكلامي : أنه نفي عن الله سبحانه الصفات التي تؤدي الى تشبيهه بخلقه ، وأثبت له صفتي الفعل والخلق فقط ، ولا يصح أن يتصف المخلوقات بهاتين الصفتين ، وإذا انتفى عن المخلوقات هاتان الصفتان لا يكونون مختارين بل مجبورين في أفعالهم . وهذا أساس قوله « بالجبر » . ونفي أن يكون الله سبحانه متكلماً ، لأن الكلام من صفات المخلوقات فلا يوصف الله به لهذا . وأيضا يلزم من اتصافه بصفة الكلام — على ما ظهر له أن الكلام لا يكون إلا باللسان — أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابها للحوادث ، وعمل على الله مشابهته للحوادث . ولما كان القرآن كلاما وهو مضاف الى الله سبحانه فلا تكون إضافته له إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له ، لما يؤدي هذا الى المشابهة المحالة عليه ، وإذن يكون القرآن مخلوقا لله .

ولقد ذهب جهم أيضا الى أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار بفتيان وأظن أنه ذهب الى هذا الرأي لما أن إثبات البقاء الدائم للنعيم والعذاب الآخرين فيه مشاركتها لله في اتصافه بصفة البقاء . وبما أن مشاركة شيء من المخلوقات له تعالى في صفة من صفاته محال ، إذن دوام نعيم الآخرة وعذابها محال .

(هـ) الحكم على هذه الآراء :

ولقد يظهر من نفي جهم لصفات الإثبات عن الله تعالى أن أصدادها ثابتة له ؛ فتلا إذا نفي عنه صفة الكلام فربما يفهم من هذا أنه يتصف بضدها وهو البكم ، وإذا نفي عنه صفة السمع فربما يتصف بضدها وهو الصمم ؛ ولكن حاشا أن يتصف الإله بضد صفات الكمال ، لأن هذا نقص والنقص عليه تعالى محال ، وحاشا أن يريد جهم هذا .

(١) يظهر أن معنى قوله « ولا معقول » أي لا يمكن إدراك ذاته ، وليس المراد به عدم إدراك وجوده وثبوته لأن وجوده ثابت بالآيات الدالة عليه المدركة بالحس . (٢) كتاب الرد على الجهمية والزندقة للإمام ابن حنبل .

ولكن يغلب على الظن أن جهما أراد أن ينفي عن الله كل شائبة تؤدي إلى التشبيه بخلقه فأداه هذا إلى أن ينفي كل وصف يصح أن يتصف به البشر ولو كان وصف كمال، فما بالك بوصف يؤدي إلى ضد هذا الكمال. وإذن إذا كان جهم ينفي عن الإله صفة الكلام فإنه من باب أولى ينفي صفة البكم، وكذلك صفة الصمم التي هي ضد السمع.

ورعنا يوم أيضا ذهابه إلى القول بالجبر أنه يريد التخلص من التكليف الشرعية وإسقاط المسؤولية عن الإنسان. ولكي أقول كذلك: إياه ما أراد بذهابه إلى هذا إلا إثبات التوحيد المطلق لله عز وجل، وأنه لا يشترك معه أحد من خلقه في فعل من الأفعال، فأداه مبالفته في هذا المبدأ إلى جعله الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء، وأن الفعل يسند إليه مجازا كقولهم: اخضر الزرع، وأضاءت الشمس، وأمطرت السماء.

وأما قوله بخلق القرآن فيظهر لي أنه ما أراد به إلا أن يجعل الله سبحانه هو المختص بالقدم، وأن ما سواه مهما كانت قداسته فهو لا يعمل إلى مرتبة القدم، وأن كل شيء محدث، كما أنه هو المختص بالبقاء الدائم، ولا يصح أن يعطى غيره صفة البقاء ولو كان نعم الجنة وعذاب النار في الدار الآخرة.

ومن هذا يظهر أن الرجل كان مخلصا في آرائه ولم يرد إفساد الدين ولا تضليل عقائد المسلمين كما فهمه عنه مؤرخو الملل والنحل عند المسلمين. وكل ما هنالك أن الرجل وجد في عصر نموزه الدقة في التعبير، لأنه قد عرف من تاريخ وفاته أنه وجد في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل الثاني، وفي هذا العصر لم تكن الفنون المستحدثة عند المسلمين قد تركزت بعد ولا صيغت بالصيغة العلمية الدقيقة. وسنصطدم هذه الحقيقة عند الأوائل من المتكلمين. وإذن ليس من الحق في شيء أن نحكم على سلف المتكلمين بشيء عيب فاحية الاعتقاد فيهم، أو نندفع في الحكم عليهم كما اندفع من أرخ لأرائهم الكلامية؛ بل علينا أن نقرأ لهم شاكرين، ونتجاوز عن زلاتهم معتذرين، وندعو لهم بخلصين.

حكم تناول الحشيش

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

هل شرب الحشيش أو أكله حرام ؟ وأملنا في فضيلتكم سرعة الإجابة نظراً لأن هذه الإجابة سيتوقف عليها خسر كثير ، إن شاء الله ، حيث إن من يتعاطاه ينتظر إجابته للعمل بها .
إسماعيل موسى

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه :
تفيد اللجنة بأنه لا ينبغي لمسلم أن يشك أو يترتاب في أن تعاطى الحشيش على أي وجه حرام ، لأنه يؤدي إلى مضار جسيمة ومفاسد كثيرة ، فهو يفسد العقل ، ويفتت بالبدن ، إلى غير ذلك من المضار والمفاسد ، فلا يمكن أن تأذن الشريعة « التي جاءت بما يحفظ العقل والبدن والدين والعرض والمال » بتعاطيه مع تحريمها لما هو أقل منه مفسدة وأخف ضرراً . ولذلك قال بعض علماء الحنفية : « إن من قال بحل الحشيش زنديق مبتدع » وهذا منه دلالة على ظهور حرمة ووضوحها . ولأنه لما كان الكثير من الحشيش يخامر العقل ويقطبه ، ويحدث من الطرب واللذة عند تناوله ما يدعو إلى تعاطيه والمداومة عليه ، كان دافعاً لحرمة الله تعالى في كتابه العزيز ، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الخمر والمسكر .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية ما خلاصته :
« إن الحشيشة حرام ، يحد متناولها كما يحد شارب الخمر ، وهي أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج حتى يصير في الرجل نخس وديانة وغير ذلك من الفساد ، وأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهي داخلة فيما حرمه الله ورسوله في الخمر والمسكر لفظاً أو معنى .

« قال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه : يا رسول الله أمتنا في شرابين كنا نضعهما باليمن : الريمع - وهو الصل ينبذ حتى يفتت - والمزور - وهو من

الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد — قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعطى جوامع الكلم مخواته ، فقال : « كل مسكر حرام » . رواه البخاري ومسلم .

« وعن العثمان بن بشير رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الحسنة خرا ، ومن الشعر خرا ، ومن الزبيب خرا ، ومن التمر خرا ، ومن العسل خرا ، وإنى أنهى عن كل مسكر » . رواه أبو داود وغيره .

وعن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » وفي رواية « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » . رواها مسلم .

« وعن مائعة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام ، وما أسكر الفَرْق منه فله الكف منه حرام » . قال الترمذي : حديث حسن — والفرق مكيال يسع ستة عشر رطلاً — والمعنى : ما أسكر كثيره فقليله حرام .

« وروى أهل السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه أنه قال : « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وصححه الحفاظ .

« وعن جابر رضى الله عنه : أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له (المزر) قال : « مسكر هو ؟ قال : نعم ، فقال : « كل مسكر حرام » ، إن على الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخيل قالوا : يا رسول الله ، وما طينة الخيل ؟ قال : عرق أهل النار — أو عصارة أهل النار » رواه مسلم .

« وعن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم « كل خمر وكل مسكر حرام » . رواه أبو داود . والخمر ما يغطي العقل .

« والاحاديث في هذا الباب كثيرة مستفيضة » جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أوتيته من جوامع الكلم كل ما غطي العقل وأسكر ، ولم يفرق بين نوع ونوع ، ولا تأثير بكونه مأكولاً أو مشروباً .

« على أن الخمر قد يصطنع بها — أى تجمل إذا ما — وهذه الحشيشة قد تذاب بالماء وتشرب ، فالخمر يشرب ويؤكل ، والحشيشة تؤكل وتشرب ، وكل ذلك حرام .

« وحدوثها بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة لا يمنع من دخولها في عموم كلام رسول الله عن المسكر ، فقد حدثت أشربة مسكرة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وكلها داخلة في الكلام الجوامع من الكتاب والسنة . . . انتهت خلاصة كلام ابن تيمية .

وقد تكلم رحمه الله عنها أيضا غير مرة في فتاواه فقال ما خلاصته : « هذه الحشيشة الملعونة هي وآكلوها ومستحلوها ، الموحجة لسخط الله تعالى وسخط رسوله ومسخط عباده المؤمنين ، المعرضة صاحبها لمقوبة الله ، تشتمل على ضرر في دين المرء ، وعقله ، وخلقه ، وطبعه ، وتفسد الأمزجة ، حتى جعلت خلقا كثيرا مجانين ، وتورث من مهانة آكلها ودناءة نفسه وغير ذلك ما لا تورث الخمر ، فقيها من المفاسد ما ليس في الخمر ، فهي بالتحريم أولى . وقد أجمع المسلمون على أن السكر منها حرام ، ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال فإنه يستتاب ، فإن تاب وإلا قتل مرتدا لا يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ، وأن القليل منها حرام أيضا بالنصوص الدالة على تحريم الخمر وتحريم كل مسكر » انتهى .

وقد تبعه تلميذه الامام المحقق ابن القيم رحمه الله فقال في زاد المعاد ما خلاصته : « إن الخمر يدخل معها كل مسكر ، ما لم يكن أو جامدا ، عصيرا أو مطبوخا ، فيدخل فيها لقمة الفسق والفجور (هي المعاجين المعروفة الآن بالمتزول) (ويعنى بها الحشيشة) لأن كل هذا خمر بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيح الصريح الذي لا مطعن في سنده ولا إجمال في متنه ، إذ صرح عنه قوله « كل مسكر خمر » . وصرح عن الصحابة رضی الله عنهم الذين هم أمم الأمة بخطاه وصراده بأن الخمر ما خسر العقل . على أنه لو لم يتناول لفظه صلى الله عليه وسلم كل مسكر لكان القياس الصحيح الصريح الذي استوى

فيه الأصل والفرع من كل وجه حاكما بالتسوية بين أنواع المسكر ، والتفريق بين نوع ونوع تفريق بين المتائلين من جميع الوجوه . . انتهى .

وقال صاحب سبل السلام شرح بلوغ المرام : « إنه يحرم ما أسكر من أي شيء وإن لم يكن مشروبا كالخبيثة » .

ونقل عن الحافظ ابن حجر « أن من قال إن الخبيثة لا تسكر وإنما هي مخدرة ، مكابر ، فإنها تحدث ما تحدثه الخمر من الطرب والنشوة » .

ونقل عن ابن البيطار من الأطباء « أن الخبيثة التي توجد في مصر مسكرة جدا إذا تناول الإنسان منها قدر درهم أو درهمين ، وقبائح خصائصها كثيرة » .

وعدت منها بعض العلماء مائة وعشرين مضره دينية وبنوية ، وقبائح خصائصها موجودة في الأفيون ، وفيه زيادة مضار .

ومما ذكرنا بتبين أن تناول الخبيث قبللا أو كثيرا حرام على أي وجه كان هذا التناول ، سواء أكان أكلا أم شربا . وبهذا علم الجواب عن السؤال . والله أعلم ؟

إقامة الأضرحة أو الأبنية

فوق القبور

وجاء إلى اللجنة أيضا الفتوى الاستفتاء الآتي :

هل من الجائز لمن يهمهم الأمر من المسلمين إقامة أضرحة أو أي أبنية أخرى فوق قبور المسلمين المدفونين في أرض موقوفة أعدت لدفن موتى المسلمين لحسب ، ويروى في الوقت الحاضر للجهات الإسلامية أن تقيم أضرحة أو أبنية أخرى فوق القبور نظير رسم اعمى قدره مائة روبية بعملة سيلان ، وهو مبلغ يساوي سبعة جنيهات انجليزية ونصف بواقع شلن ونصف الشلن للروبية الواحدة ، وهذه الطريقة تتعارض تعارضا قويا مع شرط الواقف ، مع ما يصحبها من حيازة هذه الأبنية ، وقد حظر الواقف جمع أي مبلغ من المال عند دفن الموتى بالأرض التي حبسها . ويخشى أعضاء اللجنة

أنه إذا لم توقف إقامة الأضرحة أو المباني فوق القبور فتكتظ هذه الأرض في وقت قصير بالأضرحة والمباني الأنيقة الأخرى فوق القبور . وهذا من شأنه أن يعرض حقوق المسلمين في استعمال هذا الدفن لخطر الضياع . ثم هم يدركون مدى الصعوبات الحسية التي سيلاقها المسلمون بسبب حاجتهم إلى أرض جديدة يدفنون فيها موتاهم . وستكون هذه الأرض الجديدة على بعد تسعة أميال على الأقل من مدينة كولومبو ، بينما الجباية الحالية لا تبعد عن كولومبو سوى أربعة أميال ، ولا غروفي في مكان لا يشق على المسلمين الوصول إليه .

وقد أصدرت الجلسة الثانية للاجتماع العام الاقتراح الآتي ، وهو : « ترى الجمعية العمومية لطبقة جوات الإسلامية للمدافن والمساجد إيقاف تخصيص القبور أو إنشاء أي بناء مؤقت أو دائم فوق القبور ، وأنه لن يسمح بالإقامة ستائف مصنوعة من الخشب » . وقد جرت مناقشة عامة بصدد هذا الاقتراح ثم تقدم الرئيس بالاقتراح التالي ، وقد وافق عليه الأعضاء بالإجماع ، وهو « يكلف السكرتير الاتصال بالجامع الأزهر بالعمارة ليسألهم إصدار فتوى فيما إذا كانت يتفق مع الدين الإسلامي إقامة أضرحة للموتى أو أي أبنية فخرية للموتى ، ثم إعادة هيكلة بقرار الجامع الأزهر في هذا الأمر » .

ك . س . محمد

السكرتير الفخري لجمعية جوات الإسلامية للمدافن

الجواب :

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة أنه لا يجوز شرعاً إقامة أضرحة أو أية أبنية أخرى فوق قبور المسلمين المدفونين في أرض موقوفة أعدت لدفن موتى المسلمين . وذلك لورود السنة الصحيحة الصريحة بالهوى عن ذلك ، بل عن كل بناء على

القبر ؛ فقد روى مسلم وغيره عن جابر قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر ، وأن يقعد عليه ، وأن يبني عليه » .

وروى مسلم أيضا عن أبي الهياج الأسدي قال « قال لي علي بن أبي طالب : ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ألا تدع تمنا لا إلا طمسته ، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته » .

وهذان الحديثان صريحان في النهي عن إقامة أبنية أو أضرحة على قبور الموتى .

وبدل الحديث الثاني على هدم ما بنى على القبور من الأبنية ونسوتها بالأرض . ولذلك قال الشافعي رحمه الله في الأم : ورأيت من الولاة من يهدم ما بنى فيها . قال : ولم أر الفقهاء يميّزون عليه ذلك » .

وهما يدلان على عدم جواز إقامة بناء على القبر مطلقاً ، سواء أكان القبر في أرض مملوكة للباني أم غير مملوكة كالأرض الموقوفة للدفن فيها أو المرصدة من ولي الأمر للدفن فيها ؛ لأن ما جاء بهذين الحديثين مطلق غير مقيد بأرض دون أرض . فالذهاب إلى جواز ذلك في الأرض المملوكة وعدم جوازه في الأرض المسببة أو الموقوفة لا دليل عليه من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس . ومن هذا يتبين أنه لا يجوز إقامة أضرحة أو أبنية أخرى على القبور المذكورة في السؤال ، والتي هي في أرض موقوفة ، لا سيما أن ذلك مما يوجب التضيق على الناس في الدفن ، وأنه قد قصد به المتأخرة والزينة كما ظهر من السؤال ، وهذا هو ما عليه الأئمة الأربعة .

فقد قال الامام النووي في شرح المذهب في مذهب الامام الشافعي :

« قال الشافعي والاصحاب : يكره أن يخصص القبر وأن يكتب عليه اسم صاحبه أو غير ذلك ، وأن يبني عليه ، وهذا لا خلاف فيه عندنا . وبه قال مالك وأحمدوداود وجهاهير العلماء . وقال أبو حنيفة لا يكره (سيأتي بيان مذهب أبي حنيفة وأن المعروف من مذهبه خلاف ما نسب اليه) دليلنا الحديث السابق (يعني به حديث جابر المذكور) قال أصحابنا رحمهم الله : ولا فرق في البناء بين أن يبني قبة أو بيتاً أو غيرهما . ثم ينظر : فإن كانت مقبرة مسببة حرم عليه

ذلك . قال أصحابنا : ويهدم هذا البناء بلا خلاف . قال الشافعي في الأم : ورأيت من الولاة من يهدم ما بنى فيها . قال : ولم أر الفقهاء يعميرون عليه ذلك . ولأن في ذلك تضييقا على الناس . قال أصحابنا : وإن كان القبر في ملكه جاز بناء ما شاء مع الكراهة ولا يهدم عليه . ١٥

وظاهر أن مراده بالمسبة ما لا تكون مملوكة للباني سواء أكانت موقوفة من المالك لدفن موتى المسلمين أم كانت مرصدة من ولي الأمر للدفن فيها مطلقا . وذكر النووي هذا التفصيل في شرحه لمسلم فقال « وأما البناء عليه فإن كان في ملك الباني فكروه ، وإن كان في مقبرة مسبة لحرام . نص عليه الشافعي والأصحاب .

وحاء في رد المختار على الدر المختار في مذهب أبي حنيفة : إنه لم ير من أجاز البناء على القبر . ثم قال تقلا عن شرح المنية : وعن أبي حنيفة يكره أن يبنى عليه بناء من بيت أو قبة أو نحو ذلك ، كما روى جابر « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تخصيص القبور وأن يكتب عليها وأن يبنى عليها » رواه مسلم وغيره ١٥

ومراده بالكراهة هنا كراهة التحريم ، لأن الكراهة متى أطلقت تنصرف إليها عند الحنفية ، ولأن الحديث يدل على كراهة التحريم ، لأن النهي مدلوله الأصلي التحريم ، ولا يصار إلى حمله على كراهة التنزيه إلا إذا كان هناك صارف يصرفه عن حمله على معناه الأصلي . وإنما لم يقولوا إنه محرم لأن التحريم عندكم لا يثبت إلا بدليل قطعي ، والحديث دليل على الثبوت .

ومن أجل ذلك نصوا على أنه إذا قصد باقمة البناء الزينة والمفاخرة حرم ، لعدم الاشتباه في حرمة حيثنذ لقيام الدليل القطعي على تحريم ذلك .

وقد جاء في الخطاب في مذهب الإمام مالك بمد كلام طويل لا حاجة إلى ذكره : وأما الأرض الموقوفة للدفن فلا يخلو البناء إما أن يكون جدارا صغيرا للتمييز ، أو بناء كثيرا كالبيت والمدرسة والحائط الكبير ، فأما الجدار الصغير للتمييز ، فقال القاضي عياض في السؤال المتقدم إنه جائز وأباحه العلماء ، ووافقه على ذلك ابن رشد كما تقدم . وقال : الحد في ذلك ما يمكن دخوله من كل

ناحية . الى أن قال : وأما البناء الكثير فلا يجوز باتفاق . وأما الأرض المرصدة لدفن موتى المسلمين فظاهر نصوصهم المتقدمة أن حكمها حكم الموقوفة ، بل هو صريح كلامه في المدخل كما تقدم . ولا أعلم أحدا من المالكية أباح البناء حول القبر في مقابر المسلمين ، سواء كان الميت صالحا أو طالحا أو شريفا أو سلفانا أو غير ذلك . انتهى .

فعلم من هذا أن مذهب المالكية هدم جواز إقامة الاضرحة أو أبنية أخرى على قبور الموتى التي بأرض موقوفة باتفاق فيما بينهم .

وجاء في كشف القناع في مذهب الامام احمد بن حنبل مانعه : « ويكره البناء عليه ، أى القبر ، سواء لاصق البناء الأرض أولا ، ولو في ملكه ، من قبة أو غيرها ، انتهى من ذلك ، لحديث جابر قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وأن يبنى عليه وأن يقعد عليه . رواه مسلم والترمذى ، وزاد : وأن يكتب عليه ، وقال حسن صحيح . وقال ابن القيم في كتابه إغاثة اللهياف في مكاييد الشيطان : يجب هدم القباب التي على القبور لأنها أسست على معصية الرسول . وهو ، أى البناء في المقبرة المسبلة ، أشد كراهة لأنه تضيق بلا فائدة واستعمال للمسبلة فيما لم توضع له . وعنه - أى أحمد - منع البناء - أى تحريمه - في وقف عام وفاقا للشافعى وغيره . وقال : رأيت الأئمة بمكة يأمرؤن بهدم ما يبنى . الى أن قال : قال أبو حفص : تحرم الحجرة بل تهدم ، وهو ، أى القول بتحريم البناء في المسبلة ، الصواب . » انتهت عبارة كشف القناع .

وعبارة ابن القيم التي أشار إليها صاحب كشف القناع هي « وكذلك القباب التي على القبور يجب هدمها كلها لأنها أسست على معصية الرسول لأنه قد نهى عن البناء على القبور كما تقدم . فبناء أسس على معصيته ومخالفته بناء غير محترم ، وهو أولى بالهدم من بناء القاصب قطعاً . وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بهدم القبور المشرفة كما تقدم . فهدم القباب والبناء والمساجد التي بنيت عليها أولى وأحرى ، لأنه لمن متخذى المساجد عليها ونهى عن البناء عليها ، فيجب المبادرة والمساواة الى هدم ما لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعليه ونهى عنه . والله عز وجل يقيم لدينه وسنة رسوله

من ينصرهما ويذب عنهما ، فهو أشد فيرة وأسرع تغييرا . وكذلك يجب إزالة كل قنديل أو سراج على قبر وطقبه . فإن فاعل ذلك ملعون بلعنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يصح هذا الوقف (يريد الوقف على اتخاذ المخرج والقناديل على القبور) ولا يحل إثباته وتنفيذه . اهـ

وعما ذكرنا علم أنه لا يجوز إقامة أضرحة أو أية أبنية أخرى فوق قبور المسلمين في أرض موقوفة أعدت لدفن موتى المسلمين ، وذلك بالسنة الصحيحة الصريحة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه لم يذهب أحد من الأئمة الأربعة الى جواز شيء من هذا . وبهذا علم الجواب عن السؤال . والله سبحانه وتعالى أعلم ؟



أرباح المصارف والبريد

الزكاة بنية متأخرة

وجاء أيضا الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

- ١ — تدفع مصلحة البريد وكذلك البنوك حوالى واحد ونصف في المائة أرباحا لحسابات صندوق التوفير . فهل هذا حرام شرما ؟
 - ٢ — اذا وجد الإنسان أمامه فرسا لدفع مبلغ ما عن طريق المساعدة لبعض الأشخاص ، وعند وقت دفع زكاة المال خصم ما سبق دفعه وصرف الباقي . فهل زكاة المال دفعت صحيحا أم ما دفعه قبل ميعاد الزكاة لا يحسب ضمن الزكاة ؟
- خيس على السيد

الجواب :

بمد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه :

تفيد اللجنة بما يأتى :

عن الأول — إن أخذ زيادة من رأس المال المودع في صندوق التوفير أو في أحد المصارف محرم ، لانه من الربا المحرم بالكتاب والسنة والإجماع .

الاسلام وحرية البحث

رد على رد

لفضيلة الأستاذ الفقيه عبد المنعم الصمدي

ما كنت لأرد على زميلي الأستاذ عبد الحميد عنتر في رده على مقال الأول لولا أنه تناوله بالتغيير في لفظه ومعناه ، ليفهم الناس منه غير ما أردت ، ومن مصلحة الدين أن يفهم الناس الأشياء على وضعها الصحيح .

لقد أخذ على زميلي أنني لم أفرق بين حرية البحث والنظر في الدليل ، وذكر أنني أعني من حرية البحث إرخاء العنان للفكر في ترتيب المقدمات واستخراج النتائج خطأ أو صواباً في كل شيء ، ورد على ذلك بأن الاسلام أطلق حرية البحث فيما عدا الأمور العقلية المتعلقة بالعقائد ، ولم يجوز لأحد من أهل القلة أن يكون حراً في بحث يؤديه إلى الكفر والإلحاد .

عن الثاني — اتفق الفقهاء على أن الزكاة لا تصح بنية متأخرة عن دفعها إلى الفقير ، إلا فيما جاء عن الحنفية من أنهم أجازوا الزكاة بنية متأخرة عن الدفع إلى الفقير ، بشرط أن يكون المال المدفوع إليه لا يزال قائماً بيده وقت النية . وقد جعلوا النية في هذه الحالة مقارنة للإعطاء حكماً فاعتبروها كالمقارنة حقيقة للدفع إلى الفقير . أما إذا نوى بصد هلاك المال فإنه لا يجزئ عن الزكاة باتفاق . وعند الأئمة الثلاثة لا تجزئ نية متأخرة مطلقاً ، سواء أكان المال المدفوع قائماً أم مستهلكاً . وهذا ما تختاره اللجنة وتفق به لوجهته . وعلى هذا فلا تجزئ نية الزكاة في الحادثة المستول عنها مطلقاً ، سواء أئوى والمال قائم بيد الفقير أم لا ، بمد أن حصل الأداء بلا نية الزكاة .

وبهذا علم الجواب عن السؤال . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

عبد الحميد سليم

ولا يمكن أن أريد هذه الحرية المطلقة التي تبيح لأهل القبلة الكفر والإلحاد ، وإنما أريد الحرية التي أتى بها الاسلام ، كما يفهم من سياق كلامي ، ومعناها أنا لا نكره أحدا على الإيمان ، بل ندعو اليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، وهذا هو ما صرح به القرآن الكريم في الآية - ١٥٦ - من سورة البقرة « لا إكراه في الدين » وفي الآية - ١٢٥ - من سورة النحل « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » .

ثم أخذ على أتى نسبت الى ابراهيم أنه كان يعبد الكواكب ، مع أني لم أقل هذا وإن قال به بعض أئمة التفسير ، قال ابن كثير : يختلف المفسرون في هذا المقام هل هو مقام نظر أو مناظرة ، فروى ابن جرير عن ابن عباس قوله « وكذلك زى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين » يعني الشمس والقمر ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فعبده حتى غاب ، فلما غاب قال لا أحب الآفلين الخ ... » وقد رجح ابن جرير هذا الرأي مستدلا بقوله « لئن لم يهتدي ربي لا كوني من القوم الضالين » . ولا ابن جرير منزلته بين المفسرين . وسوغ ذلك بعضهم بأنه كان في حالة الطغولة . وقد اختار صاحب الكشف أن المقام مقام مناظرة بين إبراهيم وقومه ، فجاءهم في ذلك ليبين لهم خطأه ، ثم قال . وقيل هذا كان نظره واستدلالة في نفسه لحكام الله ، والاول أظهر . فلم يتعد الأمر عنده أن يكون ما اختاره أظهر مما اختاره ابن جرير ، فلو أتى نسبت في مقال إلى إبراهيم أنه كان يعبد الكواكب لكنت ذاهبا في ذلك مذهب بعض من يرى من المفسرين أن المقام كان مقام نظر لا مناظرة ، ولكفي لم أقل ذلك ، وإنما قلت : إن إبراهيم أخطأ ثلاثا في قوله (هذا ربي) ، وخطأ إبراهيم في هذا لا يتعين أن يكون بالشرك وعبادة الكواكب . وقد ذكر القرطبي أن بعض المفسرين ذهب إلى أن ابراهيم ظن حين رأى الكوكب أن نوره نوره ، فلما أفل ظهر له أنه ليس بنوره ، وهذا كما قال القرطبي خطأ لا شرك فيه . وإني أرى أن ابراهيم كان في مقام نظر ويبحث قبل البعث ، ومقام النظر والبحث مقام فرض واستنتاج ، ولا يصل صاحبه إلى مقام الاعتقاد إلا بعد الانتهاء من البحث ،

ولا يصح أن ينسب إليه إلا الرأي الذي ينتهي إليه بحثه ، وقد انتهى إبراهيم في بحثه إلى معرفة الحقيقة ، فهي التي يجب أن تنسب إليه ، ولا يصح أن ينسب إليه شيء مما كان منه أثناء بحثه .

ثم أخذ عليّ أني قلت إن إبراهيم سأل ربه عن كيفية إحياء الموتى لدفع الشك عن نفسه ، مع أنني لم أقل هذا ، وإنما قلت عن مسألة إبراهيم في ذلك : ليزداد بها العلم ، ويقوى بها إيماننا ، فلم يكن السؤال لدفع الشك ، وإنما لزيادة العلم ، كما قال صاحب الكشف : ليزيد سكونا وطمانينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدال ، وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب ، وأزيد للبصيرة واليقين .

ثم أخذ عليّ أني أجوز الاجتهاد في العقائد من المقائد ، لأن ذلك يؤدي إلى تجويز الاجتهاد في وجود الله ووحدانيته وقدرته وغير ذلك مما لا يجوز الاجتهاد فيه . ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلى تجويز الاجتهاد في وجود الله ونحوه . وقد ذهب ابن رشد إلى تجويز الاجتهاد في المقائد ، وهو من أئمة المالكية ، ولا يريد إلا تجويز الاجتهاد فيما يقبل الاجتهاد من المقائد ، كما أن الاجتهاد في الفروع إنما يكون فيما يقبل الاجتهاد منها ، لأن منها ما لا يقبل الاجتهاد ، كوجوب الصلاة والزكاة ونحوها ، وكحرمة الزنا وشرب الخمر ونحوها .

وقد ختم زمبيلي الأستاذ عبد الحميد عنتر رده على مقالتي بأنني أحاول فيه إرضاء بدعة جديدة تسمى حرية البحث . والحقيقة أن حرية البحث ليست بدعة في الاسلام ، وإنما هي مفخرة من مفاخره ، وميزة يمتاز بها على غيره من الأديان ، ولا يحملني على إثبات هذه المفخرة إلا أن بعض علماء أوروبا يطعنون على الاسلام بأنه عدو البحث الحر ، ويذهبون أن هذا هو السبب في تأخر المسلمين ، وهذا عرض شريف كنت أستحق عليه من زمبيلي الإصاف ، وجهاد في سبيل الله كنت أستحق عليه منه التأييد .

اسلام صفوان بن أمية

لفضيلة الأستاذ علي حسن المعماري

المدرس بمعهد القاهرة

سيد من سادات قومه بني جحج ، وعلم من أعلام قريش : ودعامة من دعائم مجدها ، وبيتة أحد البيوت العشرة التي انتهى إليها شرف الجاهلية من بطون قريش ، وكانت إليه الإيسار وهي الأيلاف ، فكان لا يسبق بأمر عام حتى يكون هو الذي يتشرون على يديه ، وكان كغيره من متنايد قريش شديد العداء للإسلام ، كثير النكابة له ، بالغ الحقد عليه ، فلما فتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة آمن الأحرار والأسود إلا ثمانية رجال وأربع نسوة فانه أمر يقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة ، لأنهم كانوا يركبون كل صعب وذلول في معاداته صلى الله عليه وسلم ، ولم يذهبوا في نفسه الكريمة موضعا للعطف عليهم ، وكان صفوان أحدهم ، ففر بنفسه ، وذهب يطلب النجاة ، وهرب ليقتذف بنفسه في البحر لعله يسلمه إلى مأمن ، وأدركته رحمة النبي بأخوة ، فعاد يطلب الأمان .

وقد كانت قصته مع النبي ذات شعب تختلف فيها الأنظار ، وتمتلك حولها الفهوم ، وإن فيها من الدقائق ما يعيد لهذا الاختلاف ، وسها من الغموض ما يجعل مدخلها صعبا ، ومسلكتها شائكا .

جاء في السكامل لابن الأثير : « و منهم صفوان بن أمية بن خاف ، وكان أيضا شديدا على النبي صلى الله عليه وسلم ، فهرب خوفا منه إلى جعدة ، فقال حمير بن وهب الجعفي : يا رسول الله إن صفوان سيد قومي ، وقد خرج هاربا منك فأمنه . قال : هو آمن وأعطاه حمامته التي دخل بها مكة ليعرف بها أمانه ، ونفج بها حمير فأدركه بجدة فأعلمه بأمانه ، وقال : إنه أحلم الناس وأوصلهم ، وإنه ابن هكك ، وعزه عرك ، وشرفه شرفك . قال : إني أخاه على نفسي . قال : هو أحلم من ذلك .

فرجع صفوان وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن هذا يزعم أنك أمتنى . قال : صدق ، قال : اجعلنى بالخير شهرين ، قال : أنت فيه أربعة أشهر ، فأقام معه كافراً ، وشهد معه حنيناً والطائف ، ثم أسلم وحسن إسلامه ، وتوفى بمكة عند خروج الناس إلى البصرة ليوم الجمل (١) . رضى الله تعالى عنه .

قلت إن الأنظار تختلف في فهم مثل هذه القصة ، وربما يرتب باحث عليها نتائج لا يقرها باحث آخر ، فلننظر في هذا النص لعلنا نتهدى إلى وجه الصواب فيه : طلب صفوان المهلة ، وأجابه النبي إلى ما طلب ، وزاد على ما طلبه شهرين . فهل نستطيع أن نقول : إن النبي أذن له في البقاء على الشرك ، ولم ير حرجاً في أن يجيبه إلى ما طلب لأنه لا يطلب من الناس إيماناً لا يجاوز حناجرهم وإنما يطلبه إيماناً يوافق فيه القلب اللسان ، فإذا رأى شخص أنه لا يمكنه أن يصل إلى ذلك إلا بعد البحث والنظر ، وإذا رأى أن هذا البحث يلزمه مدة مثل المدة التي طلبها صفوان أو أقل أو أكثر أحسب إلى ما يطلبه من ذلك حتى لا يكون هناك قهر أو إلحاء ، بل إسلام عن طواعية واختيار ، وإيمان عن اعتقاد بأن الإسلام هو الدين الحق ؟ قد يبدو لنا هذا القرض مستقيماً واضحاً ، غير أن التحقيق العلمي لا يقرنا عليه ، وذلك لأنه يتطلب منا أن نقول إن صفوان كان في حاجة شديدة إلى البحث والنظر في الدين الإسلامي حتى يتهدى بعد روية وثابة ، وبعد موازنة بين ما كان عليه وما سيصير إليه ، ليفرق بين ههذين ، ويعجز بين حالين ، فيرى الحق بدليله ، ويطمئن إليه بعلاماته ، ويؤمن إيماناً يليق بمكانته من قريش .

ولكن يبعد هذا أن بعض مشركي قريش ولا سيما السادة منهم كانوا على بينة من أمر الدعوة ، فهم كانوا يحاربونها عناداً وكبرياء .

وصفوان كان مثنيئياً بأمر الإسلام ودعوته ، يحاربه ويناقشه ، ويعمل كل ما في وسعه للقضاء عليه ، وزاده قتل أبيه في بدر حداوة للإسلام وحقداً على رسوله ، فسكان معانداً للدعوة ، فكيف والحالة هذه يطلب النظر ليعتد ويتدبر ؟ إننى أوجه أنه ما طلب المهلة إلا لتهاد نفسه ، ويتغلب على

شهوته ، ويدخل في الإسلام ، بعد أن يصفى قلبه من الأحقاد والآحن ، فهو كان يغالب طاعته . وليس في القصة بعد ما يدل على أنه طلب الإمهال ليبعث ، بل هي خالية من كل تعليل ، والنبي كان في هذا الإمهال بعيد النظر ، صادق الحس ، فقد رأى سيداً مواتوراً يطلب منه الخيار حتى تزول الغضاضة من نفسه ، وتتطامن بعض الشيء كبرياؤه ، فرأى بما خصه الله من سلامة القطرة ، وقوة الإدراك أنه سيسلم عما قريب (١) ، وقد كان : فإن صفوان أسلم قبل أن تنتهي مدة الخيار . ولعل النبي صلى الله عليه وسلم رأى أنه إن لم يحمله يصر على كفره ، فكان من السياسة الحكيمة ، والهدى النبوي أن يجيبه إلى ما طلب . وهناك أمران في كتب السير ، قد يؤيدان هذا التفسير الذي ملنا إليه ، فهم يقولون صرة : إن صفوان من المؤلفة قلوبهم ، وصره أخرى يصفون حالته بأنها حالة تأمين ، ويصفونه بالمؤمن .

وهنا ملنا إلى الفرض الأول ، فهل نقول إن صفوان في هذه الحالة معذور ، لأنه يطلب الحقيقة ، ويتطلب الدليل ، ومن مات وهو يطلب الدليل يكون معذوراً ، ولا يكون شأنه كشأن المعاند في طلب الحقيقة ، وزاء حينئذ ناجياً لا لوم عليه ولا تريب ؟ فإن صفوان حارب مع النبي في غزاة حنين ، فلم ير النبي حرجاً في هذه الحالة الطارئة ، ولم يخف أن تبادر المنية صفوان وهو مشرك ، لأن صفوان في هذه المدة كان يطلب الحقيقة ، ويسعى في سبيل الوصول إليها ، ويقلب وجوه النظر التي تجعله يذعن لها ؟ لا نستطيع أن نقول شيئاً من ذلك ، فن مات وهو في مثل حالة صفوان ، مات مشركاً ، ولا حظ له من الإسلام ، لأن الآيات التي ظهرت النبي صلى الله عليه وسلم ، وأيدت دعوته ، لم تكن في كهف من الكهوف ، ولم تكن في أقصى الأرض حتى يتطلب اليقين بها زمناً ، وإنما كانت بين أيديهم ، وملء أمتاعهم وأبصارهم .

وإذا ذهبنا نقارن بين صفوان وبين غيره ممن أسلم في دهشة الفتح ، اقتضانا الإنصاف أن نفرق بين مسرعة الفتح ، فمنهم من كان إسلامه

(١) ويؤيده ما يقوله الامام الشافعي في الام : وكان كانه لا ينك في اسلامه .

مدخولا ، نطق بالإسلام لسانه ، ولم يستبطنه قلبه ، ومنهم من أسلم عن يقين ورغبة ، وكانت أصول الدعوة التي استمرت عشرين سنة قد رسخت في نفسه ، وحينئذ لا نستطيع أن نفضل صفوان على الفريق الثاني ، لأنه لا يستوى مسلم ومشرک ؛ وأما الفريق الأول فخالف حال صفوان ، كلاهما مشرك . وقد ذكرت كتب السير هذا الفريق « قال بعض أهل مكة لبعض ممن كان إسلامه مدخولا : اخذوه ، هذا وقتنا ، فانهزموا ، فهم أول من انهزم وتبهم الناس » وكان ذلك في غزوة حنين .

بقي أن نقول : هل كان حضور صفوان حُنيناً والطائف ، وما صحح له فيها من قول دليلا على أنه خطأ نحو الإسلام خطوات ؟ إن الذي نستطيع أن نرجحه أن شيئا من ذلك لا يعتبر دليلا على صفاء نفسه ، أو على أخذها على الأقل في سبيل الإسلام ، فانه لما طلب منه النبي الأدرع قال له : أقصبا يا محمد ؟ قال : بل عارية مستردة ، وحينئذ صحح بها . فهذا ليس منطق رجل خطأ نحو الإسلام ، وإنما هو منطق المصيبة الذي لا يشتبه . وأما خروجه مع النبي ، فلم يكن حبا في الإسلام ، وإنما كان بغضا طوازن . فانه لما انهزم المسلمون ، قال له أخوه لامة : ألا قد بطل السحر اليوم ؟ فقال له صفوان : اسكت فض الله فاك ، لأن يروني رجل من قريش أحب إلي من أن يروني رجل من هوازن ؟ فما يكون هذا إن لم يكن هو المصيبة ؟ وما كان ذلك دليلا على تقدم ديني في نفس صفوان .

على أننا يجب أن نلاحظ أمراً على غاية من الأهمية ؛ وذلك أن صفوان كان قد آمن على حياته في ظل سلطان المسلمين ، ولذلك كان من النكبة عليه أن تظهر هوازن ؛ وإذا ضمنا هذا إلى تلك المصيبة الجامعة استطعنا بسهولة أن نفهم هذه القصة : سر رجل من قريش على صفوان بن أمية فقال : أبشر بهزيمة جد وأصحابه ، فوالله لا يجبرونها أبداً ، فغضب صفوان وقال : أتبشرني بظهور الأعراب ؟ لرب رجل من قريش أحب إلي من رجل من الأعراب ؛ إذن فهو يخاف غلبة الأعراب الذين لا يرعون لأحد حرمة ، ولا يعرفون لسيد مكانا ، وهم بعد يماريون قريشاً قبيلته وقومه .

على هذا الوجه نستطيع أن نفهم قصة صفوان بن أمية ، وأن نعرف الأهداف التي تهدف إليها مواقفه وكلماته ؟

دائرة المعارف القرآنية

الحضرة الاستاذ محمد عبد الحليم أبو زيد

من الظواهر التي تنفرد بها النهضة الفكرية المعاصرة ، تلك العناية الشديدة التي تسلكها تراثها القيم ، المحصب ، فتتولاه بالتنظيم ، والتنسيق والدراسة ، حتى يقدو وكل جانب من جوانبه محدود السمات ، بين المعالم ، فلا يضل السائر في دروبه ، ولا يجهد الباحث في سبيل الناس حاجته ، كما يمانيه الضارب في فياق التراث العربي ؛ بل لا يكلمه الاطلاع على ما يستغيه غير لمحات سريعة سهلة ، في قائمة الفهارس حتى يقع من فوره على مقصده ، وهذا أثر من آثار هذا العصر ، السريع ، الضنين بالوقت والجهد في غير ما نفع ، ومطلب من مطالب التخصص في العمل ، وموزيه ؛ فنجد مثلاً في عالم الطب أن تقف جماعة جهودها وأعمارها على دراسة وإتقان عضو واحد من أعضاء الجسم ، وترصد كل محاولاتها على معرفة أدق خفاياه ؛ وهنا يصبح رأيهم هو الرأي ، وكلتهم هي القول الفصل ؛ وتأثرت الدراسات الأدبية بهذه النزعة القوية الأثر ، الخطيرة النتائج .

فها هو ذا — شكسبير — قد نالت رواياته من الدراسات والأبحاث ما جعله يستقل بمكتبة في الأدب الانجليزي ، تسمى بمكتبة — شكسبير — فهذا يتناول دراسة النساء اللاتي عرض لهن الشاعر وأحوالهن ، وغيره يتناول أسلوبه ، أو لفته ، والآخر تفسير تفسيات أشخاصه ، إلى غير ذلك من المجهودات الخاصة ، القيمة ، المفيدة ، حتى يستطيع القارئ الوقوف على أي نقطة تتعلق بهذا الشاعر العظيم من وفرة الدراسات عنه ، والكتابة فيه . هذا في الناحية الأدبية .

ونالت الكتب السماوية مثل هذه العناية . فقد درست التوراة والانجيل دراسات علمية من ناحية تاريخها وتحقيقه ، والكشف عن الاشارات إلى

المواضع والشخصيات التي تناولتهم ، حتى أصبحت لهذه الكتب مكتباتها الخاصة المنظمة من آثار العناية بها .

والقرآن ، هو الأثر الإلهي الخالد ، قد أتى من الدراسة ، والاحتفاء في مختلف المصور بقدر ما استطاعت هذه المصور أن تؤديه نحوه وتعقبه ، من أسلوبه ، وروحه ، ومرامييه ، فهذه الدراسات إن صورت شيئا فأنما تصور ثقافة تلك المصور ، ومقدار نضجها ؛ وقد أدت مشكورة كل ما كان في طوقها نحو هذا الكتاب الكريم ، فهذه البحوث المستفيضة حول تفسير معانيه ، وحسبك في هذا الجانب أن علوم البلاغة والأدب ، الفضل في رعايتها ، والقيام عليها إنما يرجع إلى بغية خدمة هذا الكتاب ، ولتكون معبرا يعبر إلى فهم أسرار ذلك البيان المعجز ؛ وكل تلك الدراسات التي ولدت في كنفه ، ودرجت في ظلاله من تشريع وفقه ، وتصوف ، وأدب ، تستطيع أن تقول في غير مغالاة إن أكثر هذا التراث قمره روح العصر الحديث ، من حيث الغربة ، والتصفية ، والتجديد ، والترميم ، والإيضاح ، والتنظيم والنسيق ، ودراسة النواحي التي لم يدرسها الأقدمون ، وتهذيب ما هو في حاجة إلى التهذيب ، ثم القيام على كل ما يتعلق بهذا الكتاب من تاريخ ، وتشريع ، وأخلاق ، وتنظيم للمجتمع ، وآداب السلوك ، وبلاغته ، وأسلوبه ، وألفاظه ، والدخيل منها ، وتهذيب الأماكن والأعلام والقصة ، وطريقة تناول ، وأساليبه المختلفة في كل هذه المشاكل التي تعهد بها الحل والعلاج ، حتى لا يترك فيه ناحية إجلية بقدر ما في قدرة العلم الحديث . ولا شك أن هذا العلم قد كشف كثيرا ، ونفى كثيرا ، وحدد كثيرا ، ولم يدع شيئا في الأرض ، ولا في السماء ولا في طبيعة الإنسان إلا حاول أن يسئله صننا ، ويقعد لها القواعد .

فكل هذه الدراسات يجب الاستعانة بها في تأسيس دائرة معارف لهذا القرآن ؛ فيعهد بهذا العمل هيئة من كبار العلماء الذين لهم من آثارهم ومجهوداتهم ما يتحول لهم الاشتراك في هذا العمل ، سواء منهم العرب وغيرهم من المستشرقين ، ويوزع هذا العمل على لجان في كل نوع من فروع

هذه الدراسات حتى تدرسها جيداً ، وتقدم خلاصة دراساتها مركزة مفيدة ، ثم تتبع بأهم المراجع التي ربما يحتاج إليها الباحث للتوسع في نقطة أوفى معالجة مسألة حتى تصبح هذه الدراسة الرسمية دائرة معارف جيدة في كل ما يتعلق بهذا الدستور المحكم ، كما هي سنة الأمم الحية ؛ وهنا تغدو هذه الدائرة مرجعاً أميناً ، موثوقاً به فيما يتعلق بهذه المباحث يغترف منه كل متعطل إلى هذا الورد ، وتعم الفائدة من هدى القرآن ، ويسهل الانتفاع به ، واستغلال كنوزه ، ويقوى أثره في تأدية رسالته ، في العصر الحديث ، والفتريع الحديث ، ونقربه إلى العقول التي لم تنهأ لها الثقافة الدينية ، وزيل من طريقها الاشواك حتى تستطيع هذه العقول أن توليه عنايتها ، وكل فترة يزداد عليه ماعساه قد استجد حتى ندع نوره يسطع في آفاق العالم بعد أن ظل شبه حبيس في بيئته الخاصة ؛ وهذه الحوائل من بعثرة تراثه القديم ، وشتاته ، وعدم تنظيمه ، تحول كثيراً بين التماسه في سر .

وإن الدوافع التي أنشأت حول — شكسبير — مكتبة قيمة لتقى آثاره ، وتقدمها للعالم غذاء شهياً لجذيرة الأمة الإسلامية أن تثيرها إلى النهوض بهذا المشروع الإنساني الخالد . وهذا أمل نرفعه إلى الأمة الإسلامية ، وعلى رأسها (الفاروق) الذي يمجّد الاسلام من عنايته ، والعمل على رفع منارته ، وتعزيز دعوته ، وتكريم رجاله ، ما يعجز القلم عن القيام بشكره .

كل الدواعي تدفع إلى هذا المشروع الواجب المثمر ، وكل الأسباب مهيأة ، وأدوات البحث ميسورة ، والحاجة اليه ملحة ، والنفوس متشوقة ؛ وكل ما ينجش الآمل أن يسجل التاريخ على هذه النهضة هذا التقصير في أعز ما تعتر به ، وأن يصمها بالإعراض عن واجبها المقدس ، نحو كتابها الكريم .

ربيع الرشاد

مهداة إلى زعماء الوادى فى مولده الهادى

لحضرة الأستاذ محمد صابر عاشور

بتخصص التدريس

مرحباً مولد الهدى والرشاد	باحث النور فى رجوع البلاد
جئت نستنهض المزيعة قسوما	وكنوا للهوى وحكم الموادى
حظهم فى الحياة حظ عبيد	رسفوا فى النبود والاصفاد
ورضوا بالشجون وهى قروح	داميات تسير فى كل واد
ثم لم يجمعوا لثيل حقوق	فلبوها بفرقة الاحقاد
لو تصورت أمة من حماد	لتصورت حصنهم من حماد



أمة فى النزاع بين بليها	ضللتها كفوية القواد
ثم عاشت على تراث مجيد	بدته جهالة الاحقاد
وتوانوا وحسبهم من نثار	ما بينته الجدود من عهد عاد
والشباب الشباب أصبح صبا	بضمول وفتنة وفساد
رضى الراحة الدلية مأوى	أى مأوى ، فطال عهد الرقاد
وإذا ما الشباب كان جباناً	لقت أرضه صنوف اضطهاد
وغزته معاول المهدم حتى	قد أطاحت بفانجات الهاد



يا ربيع الرشاد « ذكر لنا	قد نسينا الهدى وعهد الرشاد
وعكفنا على الملاهى فصارنا	فى ترى (مصر) قبة القصاد
وتبيننا مفاتيح الغرب طرا	فجهلنا مواطن الاسعاد

وإذا الحق قد تجافاه قوم لم يبالوا برفعة وسداد
وصرت فيهم الشرور ثباتا فتداهوا وأوغلوا في التمداد



يا بني النيل ، والخلاف توالى	أرحموا النيل من وبال العناد
وارأبوا الصدمع فاططوب جسام	تبتنى العزم من قوى الاتحاد
واطرحوا البغض وانفضوا للنضال	تنقذوا النيل من أذى كل عاد
لا تكونوا على البلاد وبالا	وشقاء بفرقة وتماذى
فتسيثوا لمصر وهى رجوم	وتزيدوا قنمات الحساد
مصر تزهى بكم فإن فرقتكم	آفة الرأى تستجبت بالسواد
فتصافوا بحقها وأفيقوا	فعدو البلاد بالمرصاد
كل ما بينفيه ضعف ورق	باحتساب الجموع والأفراد
فاحذروا منه وأرفعوا رأس مصر	يرفع الخصال فى كل ناد
واركبوا فى سبيلها كل صعب	تكتبوا مجدكم بخير مداد
ليس نيل الحقوق يوهب يوما	إن نيل الحقوق ومن الجهاد

التجمل مع الحاجة

قال النبي عليه الصلاة والسلام : « أجهلوا فى الطلب » عدم إذلال النفس ،
وحملها على التواضع والمكينة .

وقال حكيم : شر الفقر الخضوع . وقال شاعر :

فاذا افتقرت فلا تكن متعسسا ومتجسسا ونجملا

ومنه قول هدية العنبرى :

ولست بمفراح إذا الدهر مرتنى ولا جازع من صرفه المنقلب
ولا آتمنى الشر والشر تاركى ولكن متى أجل على الشر أركب

الاستاذ الاكبر في جوار الله

انتقل إلى عالم الأرواح الخالدة الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق شيخ الجامع الأزهر ، وهو أصبح ما يكون جسما وعقلا ، فكان لهذه الفجاءة أثر في النفوس لم نشهد منه لاحد قبله ؛ لأن الناس كانوا أحوج ما يكونون إلى منه في هذا المهد من الانتقال ، وفي هذا الدور من الاعتراك بين القديم والحديث ؛ وكان الاستاذ بعفصيته الممتازة ، وسعة أفقه الثقافى خير من يدرك آثار هذا المهد في حياة الأمم ، وأصلح من يوكل إليه أمر التوفيق بينهما لمصلحة الدين والدنيا معا . فلا غرو إن ساور الملمع كل نفس تفتظر عهد الاستقرار والهدوء والتقدم .

لم أرفي من قابليت من القادة والأعلى أكرم خلقا في غير استكانة ، ولا أهذا نفسا في غير وهن ، ولا أكثر بشاشة في غير رخوة ، من الشيخ مصطفى عبدالرازق ؛ وكل ذلك إلى حزم لا يمتوره لوث ، واحتياط لا يشوبه تنطع ، وأناة لا يفسدها فتور ، وإدمان على العمل ينسئ معها نفسه ؛ وهى صفات كبار القادة ، وعلية المصلحين ممن خلقوا المعالجة الشؤرون المعقدة ، وحسم المنازعات الشائكة ، والتوفيق بين المطالب المتنافرة ؛ وهذه مواقف كما تقتضى مضاه المزيعة ، محتاج إلى هودة الأناة ، وكما تستدعى سرعة البت ، لا بد لها من القدرة على إزالة الحوائل ، وقديما قالوا : رب عجلة أورش ريثا ، ورب إقدام جر إلى نكوص ؛ فكان بما حباه به بارئه من هذه المواهب الفادرة ، كفاء المهمة التى 'وفق' حضرة صاحب الجلالة الملك لا سنادها إليه ؛ وكنت لأشك فى أنه بما جبل عليه من حب الإصلاح ، وما أنصف به من الصفات التى سردها آتفا ، سيصل إلى حل مشكلة الأزهر حلا حاسما ، يبعث تحت نظامه آمنا شر المرادى ، فى منجاة من عوامل القلق والاضطراب .

ذلك أنه بما تطلع من إمام بنظم الجامعات ، وما حصل من علم بمقوماتها وحاجاتها ، لتخصيته فى صميمها سنين طوالا من حياته طالبا ومدرسا ، يعرف

من أسرار حياتها وبقائها ، وبواعث عطلها وأعراضها ، مالا يعلمه إلا الآفلون ؛ والأزهر لا يخرج عن جامعة قديمة في دور انتقال ، تنفاعل لتتناسب والمهد الذي نعيش فيه ، فهي في حاجة إلى أن تحصل على المفومات التي تواتيها بهذا التناسب ، وهو لا ينحصر في زيادة مبرازيتها ، ولا في تهذيب برامج دراستها ، ولكنه يتمدها إلى ما هو أعقد من ذلك ، وهو إيجاد المجال الحيوي لخرابها . وهو أمر لا يستطاع حله إلا بعد تمهيد الطريق إليه ، ورفع العقبات دونه ؛ والراحل الكريم لما انصف به من بعد النظر ، وتأخير الظروف ، كان أجدر للناس بإصابة هذا الغرض البعيد ، ولكن فيم الوجود أثر له الدار الآخرة ، فكان ما أراد ، وترك الأمر لمن يخلفه ، والله في ذلك حكمة ، وهو يتولى الصالحين .

ولد فقيدنا أجزل الله ثوابه في قرية أبي جرج بمديرية الميا سنة (١٣٠٤هـ) الموافقة لسنة (١٨٨٥ م) وتلقى التعليم الأولى فيها ، ثم بحث به والده إلى الأزهر فلبث فيه اثنتي عشرة سنة . ولما دال درجة العالمية فيه أسندت إليه مهمة التدريس في مدرسة القضاء الشرعي . ثم رأى أن الأولى به أن يتم ثقافته بالمعارف الغربية ، فأتم باريس والتحق بجامعة (السوربون) المشهورة ونال إجازة في الأدب الفرنسي والفلسفة ، وانتقل من السوربون إلى معهد الدراسات الاجتماعية العليا لينال حظا من معارفها .

ثم دعاه الأستاذ لامبير إلى ليون ليلقي محاضرات في الشريعة الإسلامية ، ويقوم بتدريس اللغة العربية هناك ، فلم تمنعه هذه الأعمال من متابعة دراساته في الفلسفة والأدب الفرنسي .

وفي هذه الأثناء تتلمذ للأستاذ (جوبلو) الذي كان مرجع علم المنطق في فرنسا إذ ذاك .

ولما عاد إلى مصر سنة (١٩١٦) عين سكرتيرا لمجلس الأزهر الأعلى ، ثم مفتحا للمحاكم الشرعية سنة (١٩٢١) .

وفي سنة (١٩٢٧) عين أستاذا للمنطق والفلسفة الإسلامية بجامعة فؤاد ، وإلى رجع الفضل في إحياء المصطلحات العربية القديمة واستعمالها في تعليم فروع الفلسفة .

ومما هو جدير بالذكر أن جميع مدرسي الفلسفة في عهدنا الحاضر بجامعة
فؤاد وفاروق من تلاميذه ، ولم تنقطع صلتهم به .

وقد أسندت اليه وزارة الأوقاف مرتين . ولما تولى الأستاذ الأكبر الشيخ
محمد مصطفى المراغي ، وهز وجود من يملا " مكانه " ، رأى حضرة صاحب الجلالة
الملك أن ليس لهذا المنصب الرفيع من كفاء غير الشيخ مصطفى عبد الرازق
فأسند المشيخة إليه في ٢٧ من ديسمبر سنة ١٩٤٥ .

مؤلفاته :

- ١ — ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد تأليف الشيخ محمد عبده ، وضعها
بالاشتراك مع الأستاذ ميشيل ، وحلاها هو بمقدمة طويلة .
 - ٢ — رسائل صغيرة بالفرنسية عن المرحوم الأثرى الكبير بهجت بك ،
وعن معنى الاسلام ومعنى الدين في الاسلام .
 - ٣ — كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .
 - ٤ — فيلسوف العرب والمعلم الثاني .
 - ٥ — الدين والوحى في الاسلام .
 - ٦ — الامام الشافعى .
 - ٧ — الامام محمد عبده ، وهو مجموع محاضرات ألقى في الجامعة الشعبية
سنة (١٩١٩) . وكلها مؤلفات تعتبر غاية في الإفادة .
- وله كتب لم تنشر ، منها مؤلف كبير في المنطق ، وكتاب في التصوف ،
وفصول في الأدب تقع في مجلدين كبيرين .
- وكان رحمه الله رئيسا لمجلس إدارة الجمعية الخيرية التي كان والده من
مؤسسيها ، وكان عضوا في مجمع فؤاد الأول للغة العربية ، والمجمع العلمى
المصرى . وقد قلده بعض دول أجنبية نياشين رفيعة .
- وبعد ، فسلام عليه في البررة الطيبين .

محمد فريد وهجرى

فقيه الأزهر والاسلام

ألقيت على قبر المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق

صدعتُ لأمراءه إذ كان داهيا
نملة مصدوع تفتش فادح
إذا جن ليل الخطب أو طم هول
وما كان خطباً تألف الأذن وقته
وما فلتحت جلى شجى نذيرها
سل الأزهر الممور ما باله اغتدى
وأضحت مناحيه عليك منامها
تلاطم فيه الدمع حتى كأنما
قلقتك محمولا مسجى بساحه
فأين أمان كن أحلام خاطر
تجبعك المقدور عنها فما رأى
وطاح بها عصف المتون بواكرأ
هو الأزهر الممور نكس حظه
ومارقات بعد المراغى حيث
وقد كنت سلواه وكنت عزاءه
وكانت به بقيا من الصبر غلها
ليبك عليك العلم والنبل والتقى
ليبك عليك المجد روع ربه
عزاء الحى يا مصطفى فيك جنة
فى ذمة الرحمن صاع ربه

وكذبت فى منعاك من قام داهيا
يود أساه ذاكر القوم ناسيا
رأى حلا من كان بالعين وائيا
ولكنه خطب يهز الرواسيا
كما قدحت بالمجاهات غالبا
من الهول مغشيا عليه وغاشيا
وأمت بواكيه عليك بواكيا
مأذنه أبطر ترد الأواذيا
وقد جنته بالأمس جذلان ساهيا
طموح الأمانى لا يرى النجم نائيا
لها الأزهر الممور إلا بواذيا
وأفسى المنايا ما يجت الامانيا
وضل بأفاق الحياة المساهيا
ولا لنام جرح فيه أعيا مداويا
فأمسى وما يلقي لفقدك آسيا
مغير الردى فاستل ما كان بافيا
فقد كنت سببا إلى الخير هاديا
وأصبح مضناه بفقدك غالبا
تلاقى بها غلا من الله حانيا
ليلقاء مرضيا طيبه وراضيا

محمد جاد حمزة

المدرس بمعهد القاهرة

رسائل الكندي الفلسفية

لحضره الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة

بعد أن سبق نشر رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها ، لتكون مفتاحا وعونا على فهم رسائله الأخرى ، آثرت أن أنشر بعضها محاولا أن أختار ما يكون منها بينه شيء من الوحدة والانسجام والاشتراك في الموضوع ، لأن رسائل الكندي ، كما تقدمت الإشارة ، متعانة في الموضوع أحيانا ، وفي كون بعضها يعهد التهييد المنطقي للبعض الآخر (١) .

وهذه رسائل ثلاث يتجلى فيها الاستدلال الرياضي بما فيه من انتقال من قضية لأخرى انتقالا مباشرا بديها ، وإني أقدمها مراعيًا الترتيب المنطقي في مذهب الكندي :

١ - رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم

مقدمة :

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المحكم الذي يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ثم البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل والتي لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على المكابر من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن يعهد الكندي بتعريف العِظَم والاعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات هي أحكامٌ كَلْبِيَّةٌ للأعظام المتجانسة ، يربتها ترتيبا منطقيًا ، مشيئا كلاً منها إثباتًا منطقيًا محكما ، ومستعينا في ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الاعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
- ٢ — إذا زيد على أحد الاعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها صارت غير متساوية .
- ٣ — لا يمكن أن يكون هذان متجانسان لانهاية لهما أحدهما أقل من الآخر .
- ٤ — الاعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناوٍ لجلتها متناهية .

بعد هذا يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لانهاية له جزءا محدودا كان الباقي إما متناهيا فكان الكل متناهيا بحسب المقدمة الرابعة ، وإما لا متناهيا ؛ وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوم كان الحاصل كما كان أولا ، أعني لامتناهيا ، لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقا لما يشته الكندي ضمنا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهي أكبر من اللامتناهي ، وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

ويقتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناوٍ بالضرورة .
هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية بنفسها ، كما ينوه الكندي في آخرها ؛ ولكنني قدمتها على الرسالتين التاليتين لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا هي داخلة في الرسالة الثالثة .



وهذا هو نص الرسالة :

بسم الله الرحمن الرحيم . وحببنا الله وحده .

رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني (١) في إيضاح تناهي جرم العالم .

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المأمود ، أخرى ما قدمت في إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيرا ممن صُيِّرَتْ له الأوائل المألوفة مقدماتٍ لبراهينٍ ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تغضرم إليه (٢) الحاجة (٣) والنكوث (٤) من الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قد منّا من بسط القول ، وأوقفنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرناه ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المأمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتعصم أدواء (٥) الالتقاط ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لانهاية له ، كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يتقف آثار الطبيعة ، قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ؛ وبالله توفيقٌ وجدنا كل حق ونيسلنا كل مطلوب ؛ فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدتها ، لئلا يلزم أقاويلنا الملبسُ بأشقياء الاسم ، فأقول :

إن قولنا في هذه الصناعة : « عَظَم » ، إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعني الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم . وأقول إنا نعني بقولنا : « أعظاما متجانسة » الأعظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام (٦)

(١) لم أهتمّ بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) لعل هذه الكلمة زائدة . (٣) هكذا في الأصل ، ولعلها الحاجة .

(٤) يمكن أيضا أن نقرأ في الأصل : السكوت . (٥) كلمة لتعصم غير

منقوطة أصلا ، وكلمة أدواء تنقصها الهمزة في آخرها ، وهذا في المخطوط كثير ،

ويسمح الخط بقراءة : أدق بدلا من كلمة : أدواء . (٦) في الأصل خطوطا ،

وسطوحا ، وأجراما .

كلها ؛ لأن جنس الخطبية يقع على الخطوط كلها ، ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ و جنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ و جنس الجسمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعظم ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛ فالاعظام المتجانسة إنما نعى بها ما وقع تحت جنس واحد (١) من أجناس الأعظام ، أهى خطأ أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

[١] [الأعظام المتجانسة] التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
المثال : إن عظمى أ و ب متجانسان (٢) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛ فأقول إنهما متساويان .

البرهان : إنهما إن لم يكونا متساويين فأحدهما أعظم من الآخر ، فليكن أ أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف أ أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه ، هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين أ ب .
[٢] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس (٣) لها صارت غير متساوية .

قضية "حق" ؛ فإن لم تكن كذلك كانت نقبض ذلك ، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس (٤) لها كانت متساوية ، فيجب إذن أن "جزء الشيء مساوٍ لسكته أو أعظم من كله" .

والمثال : أن عظمى أ و ب متجانسان متساويان (٥) ، وقد زيد على عظم أ عظم مجانس لها وهو عظم ج ؛ فأقول : إن أ ج أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن ، فإما أن يكون ب مساوياً (٦) أ ج أو أعظم منه ؛ فإن كان ب مساوياً أ ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوياً

(١) فى الأصل واحدة . (٢) فى الأصل عظمها متجانساً .

(٣) ، (٤) فى الأصل عظمها مجانساً . (٥) فى الأصل متجانسين متساويين .

(٦) فى الأصل مساوى .

فإذا إذن مساواة $ا ب$ ، و $ا ب$ بعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ،
ف $ب$ ليس مساواة $ا ب$ ، وإن كان $ب$ أعظم من $ا ب$ ، وبمثل إذا أعظم من $ا ب$ ،
فالبعض أعظم من الكل ، وهذا خلف شنيع لا يمكن ، فإذا إذن أعظم من $ب$ ،
وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ب ا ب

وهناك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له كالأجمعين أعظم
من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[٣] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان (١) لانهائية لهما أحدهما
أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ، وكل ما عادت شيئاً فهو
مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود ، وبعض ما لانهائية له متناهٍ ، والمساوٍ
في الكمية للمتناهى متناهٍ ، فذواللانهائية الأقل متناهٍ لا متناهٍ (٢) ، هذا
خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، أكبر من شيء آخر
لانهائية له .

المثال : أن يكون خط $ا ب$ وخط $ج د$ عظمان متجانسان (٣) لانهائية
لهما ، إن أمكن ذلك ، فنقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر .
البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ، فإن أمكن
فليكن $ا ب$ أعظم من $ج د$ ، ف $ج د$ أصغر من $ا ب$ ، ففي $ا ب$ أضعاف $ج د$
أو زيادة على $ج د$ ، فإن كان في $ا ب$ أضعاف $ج د$ ف $ج د$ بعد $ا ب$ مراراً ، وإن
كان فيه زيادة على $ج د$ ف $ج د$ بعد بعض $ا ب$ وهو $ا و$ ، بمدة مرة واحدة ،
فليكن ذلك البعض الذي بمدة $ج د$ مرة واحدة أو البعض المساوٍ (٤)
لأحد أضعاف $ج د$ عظم $ه و$ ، وبعض عظم $ا ب$ الذي لانهائية له متناهٍ (٥)
لأنه ممكن فيه الزيادة فهو متناهٍ ، لأنه يمكن فيه الزيادة ، والمساوٍ
للمتناهى متناهٍ ، ف $ج د$ متناهٍ ، وقد كان تقدم أنه لانهائية له ، فهذا خلف

(١) في الأصل عظمين متجانسين . (٢) في الأصل متناهى .

(٣) في الأصل عظمين متجانسين . (٤) في الأصل المساو .

(٥) في الأصل متناهى ، شأن هذه الكلمة في مثل هذا الحال دائماً ،
وقد صححتها دون إشارة أحياناً .

لا يمكن ؛ فليس يمكن أن كان عظامان (١) لا نهاية لهما متجانسان (٢) أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ، وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا هـ و ب [٤] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناهٍ جلتها متناهية .

المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين ، فأقول إن جلتها متناهية . البرهان : أن يخرج خط ج مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ، ويصير د مساويا لعظم ب ، فنبين أن ج د مساو لجملة ا و ب ، فـ عظم ج د متناهٍ ، لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذا دائما ؛ فإن أخذ منه (٣) من ج د ونقد فهو متناهٍ ؛ فلنأخذ من ج د عظما مساويا (٤) لعظم ا ، وهو ج ، وعظما مساويا (٥) لعظم ب ، وهو د ، وج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د لم يبق منه شيء ؛ فـ ج د إذن متناهٍ ؛ فجملة عظمى ا [و] ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب ج د ب .

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول : إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناهٍ ، ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛ فإن كان جرما لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فما أن يكون إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهيا أو لا متناهيا (٦) ؛ فإن كان متناهيا فإن جلتها جيما متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناهٍ جلتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له متناهيا (٧) ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وإن كان بعد أن أفرد منه الجرم المحدود لا نهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا ما لا نهاية له فإنه يعود كحال الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جيما مجموعين أعظم من كل واحد

(١) في الأصل عظمين . (٢) في الأصل متجانسين .

(٣) لعل كلمة : منه زائدة . (٤) ، (٥) في الأصل : عظم مساو

(٦) في الأصل متناهى أو لا متناهى . (٧) في الأصل متناهى

منهما مفرداً ؛ فالذى لا نهاية له والمحدود المزد عليه جميعاً أعظم من الذى لا نهاية له وحده ، وهما جميعاً لا نهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ؛ وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ، وأن كل عظيم متجانسين ليس أحدهما أعظم من الآخر متساويان (١) . وقد تبين أنه لا مساوى له ، فهو مساو (٢) فى العظم له لا مساو (٣) فى العظم له ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، لجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، لجرم الكل إذن متناه ، وكل جرم محصره الكل متناه .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه فى كتابنا هذا كافر ، وقد حرصت على أن يكون هذا الكتاب مستغنياً بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنى قد كثرت المقاييس فى هذه الطلبة فى غير هذا الكتاب من كتبنا ، واجتلبنا عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما فى كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل . والله أحتوب لك علماً نافعاً يؤدبك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد ، والحمد لله والفكر للنعم علينا بمعرفته والقوة المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة . والحمد لله رب العالمين . والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل متساويين . (٢) ، (٣) فى الأصل مساوى .

٢ - رسالة الكندي

في مائتة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذي يقال لا نهاية له

مقدمة :

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ، وهي تبدأ بمدد الدباجة المؤلف بذكر أربع مقدمات رياضية يديهية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تناهي الجسم ، وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم يحاول إثبات أن الزمان متناهي ، له أول ، لأنه - كالحركة - لا بد له من « من » و « إلى » . وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لا في الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث العمل ، ينتهي الكندي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وداءها في أغلب الظن فكرة دقيقة قد لا يظن لها إلا ناسا لأول وهلة ؛ فهو يقول إن الجرم في مدة « من » ، بمعنى أنه موجود ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتمل الشك إن العالم وكل ما له من حركة وزمان « مدع » ، أي مخلوق « محدث » من ليس ، فكان الجسم يوجد ويتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي في أن الجسم موجود في « من » من حيث علاقته يبحث أصحابه ، معترلة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ، أم هو ساكن ، كما يقول عباد بن سليمان وأبو علي الجبائي ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل الملاف (١) ؟ كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ؛ وكتاب

ابراهيم النظام ، تأليف محمد عبد الهادي أبو ريده ، ص ١٣٩ وما بعدها .

الاشعري من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود » (١) وذلك بالنسبة لرأى الكندي في الإبداع عن لا شيء . وهذا هو نص الرسالة :



بسم الله الرحمن الرحيم ، العزة لله .

رسالة الكندي في مائة (٢) مالا يمكن أن يكون لانهية [له] وما الذي يقال لانهية .

حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل أعمالك فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهية له وفي أي نوع يقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهية له ؛ وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعتك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيلاً ، فنقول :

[١] إن كل شيء ينقص منه شيء فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[٢] وكل شيء نقص منه شيء فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ما دام إلى المبلغ الذي كان أولاً ؛

[٣] وكل أشياء متناهية فإن الذي يكون منها ، إذا جمعت ، متناه (٣) ؛

[٤] فإذا (٤) كان شيئان أحدهما أقل من الآخر فإن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عُدَّ كله فقد عد بعضه .

فإن فرض جرم لانهية له فتوهم شيئاً (٥) نقص منه شيء ؛ فإن ما بقي

(١) المقالات ص ٣٢٥ . (٢) أي ماهية . (٣) في الأصل متناهية .

(٤) لعلها وإذا ، لأنه لا ضرورة منطقية لنسوية للفناء .

(٥) في الأصل شيء .

منه لا يخلو من أنه يكون متناهيًا أولاً متناهيًا ؛ فإن كان ما بقي منه متناهيًا فإنه إذا أعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جلثها جميعاً متناهيًا ؛ وجلثها هذه المتناهيية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهيًا ؛ فاذن الذي لا متناهي متناهي ، وهذا خلف لا يمكن . وإذا كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهي متناهي ما أخذ منه ، كان الذي بقي لا نهاية له ؛ وهو أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أخذ منه شيء فإن الذي يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛ فاذن قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ؛ وأقل الشئين بعد أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فاذن الذي لا نهاية له ، الأكبر والأشياء المتساوية هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعاد كية أو رتبة الذي لا نهاية له ؛ فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فاذن ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بنة ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناطات ؛ وما كان محصوراً في المتناهي فهو متناهي بتناهي حاصره ، فاذن محمولات الجرم التي لا اقوام لها إلا به (١) المحصورة فيه متناهيية بتناهي الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي هلته ، والفعل متناهي بتناهي القوة ؛ والزمان مدة تمدتها الحركة ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان ، وإن لم يكن متحرك ، الذي هو الجرم ، لم يكن حركة ؛ فاذن لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة ؛ وإن كان زماناً لحركة ، وإن كان حركة لجرم ، فإن لم يكن زمان لم يكن مدة تمدتها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية فمن إلى ، موجود ، أعني إثنية (٢) إلى (٣) مدة من إلى (٤)

فإن لم يكن حركة فليس موجوداً مدة ولا حركة ؛ وإن لم يكن حركة ولا زمان فلا شيء من إلى ؛ وإن لم يكن من إلى فلا مدة ، وإن لم يكن مدة فلا جرم ، لأن الجرم في مدة من ، لأنه ، وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا

(١) في الأصل إلا أنه .

(٢) بياض في الأصل (٣) لعلها : أي (٤) بياض في الأصل .

حال البتة ولا وجود لطوية جرمية (١)؛ فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم. فإن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا.

وليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له في البدو، لأنه إن كان زمان لا نهاية له في البدو ولم (٢) يتناه (٣) إلى زمن مفروض البتة، لأنه إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض فن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية من الزمان؛ فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض معدود فن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساو (٤) من لا نهاية إلى الزمن المفروض، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً؛ فإن المعدود المساوي لمعدود متناه ينتهي، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة؛ فإن الزمن الذي لا نهاية له متناهي، وهذا خلف لا يمكن، فإن إتيان الزمن متناهية.

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضا في الإتيان، فإن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية، بل ذات أولية في بدو الإتيان؛ فإن ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية [له]؛ فإن إنما يوجد لا نهاية في المكان (٥)؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً، فكما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهياً؛ فإن ضعف الشيء شيئان، وضعف الشئين أربع؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً، فهي ممكن أن تتزيد أبداً؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء، فهو متناهي العدد؛ فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لا نهاية له بالفعل، فأما بالقوة فليس يوجد لا نهاية في غيرها؛ أعني بالقوة الامكان.

(١) في الأصل: لطويته جرمية. (٢) يمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم، كما يمكن أن تقرأ النص بدون لم كما في نص الرسالة. (٣) في الأصل يتناهي. (٤) في الأصل مساوياً. (٥) بياض في الأصل.

فقد تبين ما الذي لانهاية له وما الذي لا يمكن أن يكون لانهاية له . وهذا
فيما سألت كافر ، كفأك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأمانك على ذرك
الحق والانتفاع بشأره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وستدك بتوفيقه
لا زكي عمل .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين .

٣ - رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة :

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزاءها وتسير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي : ١ - الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي ؛ ٢ - مقدمات بدئية واضحة معقولة بلا توسط ، مأخوذة من الرياضيات في الضال ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما ينبثق عليها ، وهو ٣ - إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو : صورة مفصلة معقّدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . ويدور هذا البرهان على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبمدها هو هو ، أي لا متناهي ؛ وإذن فاللامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض . ثم يلي ذلك : ٤ - إثبات تناهي الزمان ، وهو يرتبط بوجود تناهي الحركة ، وذلك قياساً على تناهي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا يتفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدها على الآخر في الوجود نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسي عند الكندي وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًا كان .

٥ - وبعد أن ينتهي الكندي إلى وجوب تناهي الجسم والحركة والزمان يقرر أوليتها وحدوثها جميعاً من ليس (لا شيء) بفعل محدث ، وهذا الإحداث أو الإظهار لشيء من ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته المسماة « رسالة في حدود الأشياء ورسومها » وهي الرسالة التي سبق نشرها .

٦ - وإذا قد انتهى الكندي إلى حدوث الكل فانه يبدأ في إثبات أن المحدث واحد ، وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين تؤدي إلى التركيب في ذاتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر واحد يمثلهم ، وهو كونهم جميعا فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصّصهم ، فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعشّه ويم غيرة ، وهذا يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركّب يركبه . هذا الدليل نجده في جلته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويختم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدوم جرم العالم ولا بقدوم الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافا لأرسطو ، متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع ، وهذا شأن متكلمي الإسلام بالحلة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر الكندي ، وهم الذين تمسكوا أهد التمسك بمبدأ حدوث العالم معارضين في ذلك للدهرية ولأرسطو ؛ وإذن فلم يسيطر أرسطو ، حتى في أول الأمر ، على الفكر الفلسفي في الإسلام . ولعل في هذا أيضا ما يدل على ما أشرت إليه في مقال سابق من وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام ، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم ، ومن أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين ؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده من تعارض بين القول بقدوم العالم أو لا تناهيه من جهة ، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى .

وهذا هو نص رسالة الكندي :

بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيقى إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم (١) في وحدانية الله
وتناهي جرم العالم .

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك
بعافيته من كل زل ، ووقفك بتعلّوه لأزكى عمل ، وبلطفك من معرفته قرار
رضوانه ومستحقّ إحسانه ، فهتّم ما سألت من وضع ما كنت سمعتني
أوضحه بالقول من وحدانية الله عزّ ذكره ، ومن تناهى جرم العالم ، وامتناع
شيء بالفعل من أن يكون لا نهاية له ، وأن مالا نهاية له إنما هو موجود
في القوة لا في الفعل ، في كتاب يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى
استحكام الفهم ، وأن أوجز لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق
للفهم ولا حاجز عن حفظ ، وأنا أسأل وأهب الخيرات وقابل الحسنات أن
يوفق ذلك لمطلوبك ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال
المعاد ، ولعمري ما هذا الموضوع يستغن عن الإطالة والإطناب إلا هند من
بلغ درجتك من النظر وحسن الاعتبار ، وأريد بمثل فهمك ، وحُرس من الميل
إلى الهوى بمثل عزمك ، وقد رسمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ،
ولم آتلك في إيضاح ذلك جهداً ، فكن به سعيداً وقرّ به حميداً ، أسعدك
الله في دنياك وآخرتك ، وأجل لك جميع عواقبك ، وهذا مبدأ قولنا في
مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة الممقولة بغير متوسط [هي] :

(١) أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية .

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني ،
الأصل ، كان مختصاً بالمتوكل ، ثم نفاء المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفى
عام ٢٤٩ هـ ، كان شاعراً مطبوعاً عذب الالفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع
ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج ١١
ص ٣٦٧ وما بعدها .

- (٢) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
 (٣) وذو النهاية ليس لا نهاية له .
 (٤) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها ،
 وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
 (٥) وكل جرمين متناهيي العظم إذا جمعا كانت الجرم الكائن عنهما
 متناهي العظم ، وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .
 (٦) وأن الأصغر من كل شيتين متجانسين ، بعد الأعظم منهما
 أو بعد بعضه .

فإن كان جرم لا نهاية له فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم فإن الباقي
 إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ، فإن كان الباقي متناهي العظم
 فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي
 العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لا متناهي
 العظم ، فهو (١) إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وإن كان الباقي
 لا متناهي العظم فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد
 عليه أو مساويا له ، فإن كان أعظم مما كان فيه صار ما لا نهاية له أعظم مما
 لا نهاية له ؛ وأصغر الشيتين بعد أعظمها أو بعد جزئه ، وأصغر الجرمين المذيين
 لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد جزئه لاحالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ،
 والمتساويان هما اللذان متشابهان (٢) ، فهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما
 إذن ذوا (٣) نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي بعدها
 جزء واحد ، وتختلف نهاياتها بالسكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهيان ؛ والذي
 لا نهاية له الأصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛
 وإن كان (ليس) بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم
 يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ، فالجزء

(١) في الأصل : وهو . (٢) في الأصل متساويا ، وقد صححتها تعشيا
 مع السياق . (٣) في الأصل : ذو .

مثل الكل ؛ هذا خلف لا يمكن ؛ فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضا اضطراباً ، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، وحلة كل ما هو محمول في الجرم فتناه أيضاً ؛ إذ الجرم متناه ؛ فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه [متناه] أيضاً .

وإنما جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالزم زيادة دائمة [بـ] أن يُتوَمَّ أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائماً ، فإنه لا نهاية له في التزايد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكلها ما في (١) الذي لا نهاية له بالقوة فهو أيضاً بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان ، فإن الذي لا نهاية له إنما هو في القوة ، فأما في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا ، وإن ذلك واجب .

فقد انضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له ؛ والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ، فإن كان الزمان متناهياً فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس لموجود (٢) ، ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدةٌ تعدّها الحركة ، فإن كانت حركةً كان زمانٌ ، وإن لم تكن حركةً لم يكن زمانٌ ؛ والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرمٌ كانت حركةً ، وإن لم يكن جرمٌ لم تكن حركة ؛ والحركة هي تبدل الأحوال ؛ فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ؛ وتبدل مكان نهاياته إما بالتقرب من مركزه أو البعد منه هو الربو والاضمحلال ؛ وتبدل كينياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛ وكل تبدل فهو مادٌ مدة المتبدل ، أي الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذي زمان ، ومن

(١) هكذا في الأصل ؛ والغالب أن فيه تكراراً ، فلعل العبارة هكذا :

فكل ما لا نهاية له بالقوة فهو أيضاً بالقوة لا نهاية له .

(٢) ويمكن أن تكون : بموجود ، يعني لذاته .

التبديل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ؛ والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه ، ومن الأبعاد التي هي فصوله ، وهو المركب من هيولى وصوره ؛ والتركيب تبديل الأحوال التي هي لا تركيب ؛ والتركيب حركة ، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب ؛ والجرم مركب ، كما أوضحنا ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ والجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ؛ وبالحركة الزمان ، والحركة تبديل ما ، والتبديل مادة ، فالحركة مادة المبتدل ؛ فالزمان مدة تمدتها الحركة ؛ ولكل جرم مدة هي الحال [التي] (١) هو فيها إنية ، أي الحال التي هو فيها [موجود] ، والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدة تعددها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ، فهي معا ؛ فكل تبديل بفواصل مدة ، والمدة المفصولة هي الزمان ، وقبل كل فصل من الزمان فصل إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصل ، أي إلى مدة مفصولة ليس قبلها مدة ، ولا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن [غير] ذلك ، فإن خلف (٢) كل (٣) فصل من الزمان فصل بلا نهاية ، فإذا ينتهي (٤) إلى زمان مفروض أبداً ، لأن ما (٥) لا نهاية له [في] التقديم منه (٦) إلى هذا الزمان المفروض مساو (٧) مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفاً في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ، وإن كان من لا نهاية له [في] الزمن

- (١) زدت هذه الكلمة ، وإن كان يمكن قراءة ما بعدها على أنها جملة تعود على الحال ، كما زدت كلمة موجود بعد ذلك على سبيل الإيضاح .
 (٢) لعله يجب أن تقرأ : تخلف . (٣) لعله يحسن قراءتها كل .
 (٤) هكذا في الأصل ، وإن كان بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة يمكن أن تقرأ : فإذا لا ينتهي بدلاً من ينتهي فقط .
 (٥) يمكن أن تقرأ العبارة في الأصل : لازماً ، بدلاً من : لأن ، ولكن هذه القراءة الأخيرة بحسب منطلق الدليل وبحسب الدليل نفسه في الرسالة المتقدمة . (٦) يمكن أن تقرأ النص : بته .
 (٧) في الأصل متساوياً ، والتصحيح بحسب الدليل في الرسالة السابقة .

محدود معلوم (١) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية [له] من الزمن معلوماً ، فيكون إذن لا متناهيًا متناهيًا ، وهذا خلف لا يمكن البتة (٢) . وأيضاً (٣) إن كان لا ينتهي الى الزمن المحدود حتى ينتهي الى زمن قبله وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يرقى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهي الى زمن محدود ، بته ، والا (٤) ينتهي الى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلاً من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس ممكناً (٥) أن يكون جرمٌ بلامدة ، فإِنَّية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإِنَّية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يَزَلْ ؛ فالجرم إذاً محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ؛ فالكل محدث اضطراراً عن ليس .

(١) لعله يحسن أن تقرأ : معلومٌ .

(٢) النص في هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو المبالغات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لا نهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا ينشأ حتى هذه النقطة مقدارٌ معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناهٍ ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهيًا ؛ وهو تناقض .

(٣) يبدأ هنا دليل جديد على وجوب تنامي الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأتنا لو فرضنا نقطة منه فإنه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع ما لا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال ، فلا بد أن يكون للزمان أول .

(٤) لعله يمكن قراءة : ولا ، بدلاً من : والا .

(٥) في الأصل كلمة غير منقوطة يمكن أن تقرأ : يمكننا .

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛ فإن كان كثيراً فهم مركّبون ، لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛ والشئ الذي يعمه شمه واحد إنما يتكثر [بـ] أن ينقصل بعضه من بعض بحال ما ، فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركّبون بما همهم ومن خواصهم ، [لا] أعني بالكل واحداً دون الآخر ؛ والمركّبون لهم مركّب ، لأن مركّباً ومركّباً من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعل (١) الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل ؛ فإن ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يعبه خلقه ، لأن السكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بنة ، ولأنه مُبدعٌ ومُبدعون ، ولأنه دائمٌ وم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير (٢) دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ! بعين هفلك ، واقتنها لحياة نفسك الزكية ، وصاير نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تغضربك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرتفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع هفلك ، ويسعد بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) لعل الصواب : ففاعل .

(٢) وبين السطرين فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير ؛ والمعنى واحد .

محدود معلوم (١) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية [له] من الزمن معلوماً ، فيكون إذن لا متناهياً متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن البتة (٢) . وأيضاً (٣) إن كان لا ينتهي الى الزمن المحدود حتى ينتهي الى زمن قبله وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يرقى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يقناهي الى زمن محدود ، بته ، والا (٤) ينتهي الى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلاً من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس بممكننا (٥) أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنه الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزَلْ ، فالجرم إذاً محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إن المحدث والمحدث من المضاف ؛ فالكل محدث اضطراراً عن ليس .

(١) لعله يحسن أن تقرأ : معلومٌ .

(٢) النص في هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يقبض أن اقتراس زمان لا نهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا يشاهي حتى هذه النقطة مقدارٌ معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناهٍ ، وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهياً ، وهو تناقض .

(٣) يبدأ هنا دليل جديد على وجوب تناهي الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة منه فإنه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع ما لا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال ، فلا بد أن يكون للزمان أول .

(٤) لعله يمكن قراءة : ولا ، بدلاً من : والا .

(٥) في الأصل كلمة غير منقوطة يمكن أن تقرأ : يمكننا .

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛ فإن كان كثيراً فهم مركّبون ، لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛ والشئ الذي يعمه شئ واحد إنما يتكرر [ب] أن يتفصل بعضه من بعض بحال ما ، فإن كانوا كثيراً ، فجميعهم فصول كثيرة ، فهم مركّبون عما همهم ومن خواصهم ، [لا] أعني بالكل واحداً دون الآخر ؛ والمركّبون لهم مركّب ، لأن مركّباً ومركّباً من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعل (١) الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل ؛ فإذا لم يكن كثيراً ، بل واحدٌ غير منكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملهدين علواً كبيراً ، لا يفتبه خلقه ، لأن الكثرة في كل المخلوق موجودة ، وليست فيه بنة ، ولأنه مُبدعٌ وهم مُبدعون ، ولأنه دائمٌ وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير (٢) دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ! بين عقلك ، واقتنها لحياة نفسك الزكية ، وصابر نفسك على اغتفاء آثارها الخفية ، ثمضرب بك إلى سمة أوطان المعرفة ، ولين ممرتك الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع هلك ، ويسعد بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) لعل الصواب : ففاعل .

(٢) وبين السطرين فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير ؛ والمعنى واحد .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في جمعية المحافظة على القرآن الكريم

الكلمة التي ألقاها حضرة صاحب العضية الاستاذ الجليل
الشيخ محمد عبد اللطيف دراز مدير الجامع الأزهر والمعاهد
الدينية ، في الحفلة التي أقامتها جمعية المحافظة على القرآن الكريم
لتوزيع الجوائز على أوائل الناجحين يوم ١٤ ربيع الثاني
سنة ١٣٩٦ هـ ، بدار جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة .

بسم الله الرحمن الرحيم .

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على من أنزل عليه القرآن نبيا لكل
شئ ، ورحمة ودكرى للمؤمنين ، وعلى آله وصحبه الذين حفظوا القرآن واهتدوا
بهدى الإسلام فعمروا بسعادة الآخرة والأولى ، وكانت دولتهم الوحيدة في
التاريخ التي تملك الدنيا ملك الراشدين ، وتسوسها بهدى المرسلين .

حضرة صاحب العزة مندوب جلالة الملك — حضرات السادة :

لا أحسب أن جماعة من جماعات الخير كائنا ما كان شأنها يمكن أن تقتزن
بجماعة المحافظة على القرآن الكريم في نبل قايستها وجليل مسعاها ، فالقرآن هو
قوام هذه الأمة ، بل هو كيانها كله ، به اتمدت من الضلالة ، ورشدت من
الغواية ، وذكرت بعد إهمال ، وعرفت بعد إنكار ، فليس في العالم كله كتاب
له مثل القرآن في قداسته وعظيم أثره وشمول هديه وصميم نفعه . هو الدستور
الإلهي الذي يضم بين دفتيه جميع نواحي الهداية والخير التي يحتاجها العالم في
صلاحه وإصلاحه ، وفي إيمانه وأمنه ، وفي نهائه وإسعاده .

حاء القرآن والعرب لا تسمى أمة إلا على تساهل في التعبير وضرب من
 المجاز ؛ قبائل متنافرة متناحرة ، ليس عندهم آثار من دين واقع ، ولا سلطان
 رادع ؛ يعيشون عيشة البداوة الأولى ، والجاهلية الجهلاء ؛ على أنهم ما وجدوا
 كفايتهم من العيش على شظفه وخشوقته ، ولم يبالوا من حلهم وترحالهم وتمهم
 ونصهم إلا ما يمسك الحياة ويسد الرميح ؛ لا يعرف أحدهم خارج قبيلته عهدا
 يرعى ولا ذماما يحفظ ، فضلا عن أن يعرف قومية الأمة ورواية الدولة
 وحقوق الإنسانية ؛ هم أمداء على ترصد وتحفز وغفافة ومحاذرة ، لا تنتهي بينهم
 الغارات ، ولا يرون العزة والكرامة والمجد إلا في المدوان والنظام وفي
 الصيال وسفك الدماء . فأي روح ذلك الروح الذي بعثه القرآن في هذه
 الأمة حتى أصبحت في استقامتها وهدايا ، وخيرها وبرها ، وعدالتها وإحسانها ،
 وصلاحتها وإصلاحها ، خير أمة أخرجت للناس ؟ أي روح ذلك الروح الذي
 أحال أمة تفاجر بالإثم والمدوان وتمتر بالفحشاء والمذكر ، وتحيا على الساطل
 وتموت في سبيله ، إلى أمة تنتزه عن صفائر النعم ، وتدعو إلى الهداية والاستقامة
 والفضيلة ، وتقديس الحق وتحاهد في سبيله ، وتضرب في ذلك كله أروع أنواع
 الصدق في البية والإخلاص في العمل والتضحية في الجهاد ، ثم تملك في أقل
 زمان ما بين مشرق الشمس ومغربها ، فلا نعيها بحمله ، ولا يحمل برقمته
 الفسيحة ، بل في دنياها المريضة ظلم إلا اقنع به ، ولا يسلب حق إلا رد
 على صاحبه ؛ شمار خليفتها : إذا عدلت فأبدوني ، وإذا صدقت فقوموني ،
 أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم ؟
 أي روح هذا ؟ إن القرآن هو روح هذه الأمة . وكذلك أوحينا اليك روحا
 من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا
 نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإليك التهدي إلى صراط مصنم

أليس روحا ذلك الذي يفجر أنهار الشريعة والدين في صحراء العرب ثم
 يجريها شرقا وغربا يعب عبابها ، وتتلطم أمواجها ، وتكتسح كل ما أمامها من
 ضلال العالم وباطله وغيه ، ويسير بالرحمة والغيث والريح والخصب ، وتنهات

على جوانبها الأم بعد طول جذب وعلماً ، فاذا النفوس المبتة تحيا ، وإذا الأرض
المبتة قد اهترت وربت وأنبئت من كل زوج بهيج ؟

ما عجبت من شيء قط عجبى من عقل المتقف المستنير بما رأى في القرآن
أو يشك في هدايته ، وفي كل سورة من سورة دليل قاطع على أنه الهادي والحق
المبين الذي منحه الله عباده ليلسلكوا على ضوئه سبل سعادتهم في الدنيا
والآخرة . وليس مقامنا - أبها السادة - مقام إحصاء أو استقصاء ، وإنما الشأن
هنا أن نوجز وأن نشير ، وإشارتنا تقتصر على تلك المبادئ التي زعم الناس جهلا
أو تجاهلا أنها مبادئ أمة عصرية أطلتها ثورتها وجهادها . ولو علم المسلمون
عن القرآن ما يعلمونه عن تاريخ الأمم الأجنبية لعلوا أنها مبادئ القرآن التي
جاهد المسلمون في سبيلها جهادا لم يدفعهم اليه طلب القوت ، وثوراة الجوع ،
وحرب الطبقات ، بل دعام اليه الحق في ذاته ، وتقديس الحرية ، وإفراو العدالة
بين الناس . وإذا كانت الحرية من صنع تلك الثورة الجائعة التي أعلنت منذ
قرن واحد تقريبا فقيم إذن كانت هجرة محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وقد
خرجوا في سبيل حرية العقيدة مضحين بالولد والمال والوطن ، ويصفهم القرآن
بأنهم « ظفروا » وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق
إلا أن يقولوا ربنا الله . فهل يوجد مثل من التضحية في سبيل الحرية أعلى
من هذا المثل الذي يضحي فيه الإنسان بدنياء كلها لا شيء إلا ليتمتع بحرية
العقيدة والدين ؟ وهل كان ما جاهد من أحله محمد عليه الصلاة والسلام وأصحابه
غير هذه الحرية ؟ « وقاتلوم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله »

يأمرهم بقنال أعداء الحرية الدينية ، حتى لا يوجد من يفتن مؤمنا عن
دينه بالقوة ، وحتى يمتنق الدين من يمتنقه بكامل حربته لا يخشى على نفسه
وأهله بسبب تدنيه الإيداء ولا على ماله الضياع . إذا لم يكن ذلك تقريرا لمبدأ
الحرية فإذا تكون الحرية إذن ، وكيف يكون الجهاد في سبيلها ؟

وقد أقام القرآن الكريم العدالة أساسا لشريعته التي سارت بنورها
وهديها ومماحتها وإنصافها مسرى الشمس والقمر ، وآثارها في تحقيق السلامة

والأمن وحفظ الحقوق مع الصديق والمدو والكبير والصغير معروفة بقررها المنصفون ويعتبر بها المؤمنون . وقد بلغ من العدالة التي دعا إليها القرآن أن كان عامة الناس يقاضون الخلفاء أنفسهم أمام قضاة المسلمين ، فلا يستنكف الخلفاء أن يحضروا مجلس القضاء ، ولا يترددون في تنفيذ ما يلزمون به من حقوق « ولا يجرم منكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » « ولا يجرم منكم شأن قوم على أن لا تعدلوا ، عدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غيباً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا » « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » .

وقد دعا القرآن إلى الوحدة الانسانية دعوة حادة ، استجاب لها المسلمون في صدر الإسلام الذي قامت دولته على أنه « لا فضل لعربي على عجمي ولا لبيض على أسود إلا بالتقوى » ورد الناس جميعاً إلى خالق واحد وإلى أب واحد ، وأقام للجميع ميزاناً واحداً أساسه الإيمان والتقوى والتعاون على البر « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » . على أن هذا الهدى لم يستطع أصحاب الحصار اليوم أن يحققوه ، لأنهم يذهبون بالسنتهم وقلوبهم المنحنية بالحق والشهوات تطوى على ما يفرقون به بين عباد الله ، ليستطيعوا بسط نفوذهم على الجميع ، تحقيقاً لمقنضيات السياسة الاستعمارية التي أسلمتهم من فتنة إلى فتنة ومن حرب إلى حرب . ولو جردوا أنفسهم من الشهوات والمطامع لالتصوا هذه الوحدة والهداية حيث رسم لهم الله سبيلها ونصب أعلامها في القرآن الكريم ، فإن الهدى هدى الله .

هذا أيها السادة هو القرآن الذي أخذت هذه الجمعية نفسها بالتمكين له وتحفيظه للناشئة بعد أن طغت عليه موجة النظم التعليمية الحديثة ، وبعد إن أهمل كتاب القرية وكان ركن القرآن الركين في جميع البلاد ، فإذا عسى أن

نبلغ من القول في فضل هذه الجمعية ؟ إنا ندع شكرها الى الله تعالى فهو الذي يجزي المحسنين .

وإني قبل أن أختم كلمتي أسأل الله جل شأنه ، وأسأله معي أن يفيض رحمته ورضوانه وجزاهم الآوى للرحلين العظيمين ، والعالمين بالإمامين ، المرحومين الشيخ محمد مصطفى المراغى ، والشيخ مصطفى عبد الرزاق ، فقد كانا يعتبران مساعدة هذه الجمعية وتشجيع رجالها من أفضل القربات عند الله ومن أعظم المساعى بخير الاسلام . رحمهما الله رحمة واسعة ، وجزى رجال هذه الجمعية المباركة خير الجزاء ، ووفق الأمة للعمل بهدى القرآن والتأدب بأدابه ، في ظل حضرة صاحب الجلالة الملك العظيم فاروق الاول ملك مصر والسودان وملحقاتها . والسلام عليكم ورحمة الله .

من بلاغة القرن الرابع

كتب أبو الفضل بن العميد أشهر بلغاء الكتاب في القرن الرابع الى أبي محمد خلاد الراهمري القاضى :

« وصل كتابك الذى وصلت جناحه بفنون صلاتك وتفقدك ، وضروب برك ونمهدك ، فارتحت لكل ما أوليت ، وابتهجت بجميع ما أهديت ، وأضفت إحسانك فى كل فصل الى نظائره التى وكلت بها ذكرى ، ووقفت عليها شكرى ، وتأملت للنظم فلا كفى المعجب به ، وبهرنى التمتع منه ، وقد رمت أن أجبرى على العادة فى تشبيهه بمستنصن من زهر حتى ، وحلى وحلى ، وشذور القرائد ، فى نحر الخرائد ، فلم أره لقى عدلا ، ولا أرضى ما عددته مثلا ، والله يزيدك من فضله ، ولا يخليك من إحسانه وطوله ، ويلهمك من بر إخوانك ما تتم به صنيعك لديهم ، ويرب معه إحسانك إليهم » .

كان أبو الفضل بن العميد متوسعا فى الفلسفة وعلم الفلك ، أما فى الأدب فقد يز أهل زمانه حتى لقب بالمجاحظ الثانى . وقد تولى الوزارة لركن الدولة ابن بويه ، وتوفى سنة (٣٢٨) هـ .

ماذا بعد الحق إلا الضلال

ما ترددت كلمة الحق في كتاب ، بقدر ما ترددت في القرآن الكريم ، حتى إن موحيه جل وعز صمى الدين الذى بعث به خاتم رسله بدين الحق ، فقال تعالى : « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » . أى أرسله بالهدى الذى لا يضل معه من اتبعه ، وبالحكمة التى تؤدى إلى كمال المعرفة ، ليجمعه ظاهرا على الأديان كلها ، وحالا محلها . وقد تكررت هذه الكلمة الجامعة في الكتاب المجيد أكثر من ثلاثمائة مرة ، وليس هذا بمعجيب ، فإن الحق قيوم كل عمل نافع ، وكل علم نافع ، وكل خصلة شريفة ، وكل نية صالحة ، حتى إنه سبحانه وتعالى قال : « فإذا بعد الحق إلا الضلال » . وقد ضرب الله مثلا للحق والباطل فقال : « أنزل من السماء ماء فسالأت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبدا رابيا ، ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع (كالذهب والحديد) زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل » ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال .

أى أن الله تعالى أنزل من السماء ماء إلى أودية بالقدر الذى يكفيها ، ويكون عليه زبد طال من شدة التدفق ، ومما توفدون عليه في النار كالذهب والحديد لصنع حلية أو أداة نافعة ، زبد مثله من شدة الغليان ، فأما الزبد فيذهب جفاء أى 'قضاء لا يفتفع به ، وأما ما ينفع الناس كالماء والمعادن النافعة ، فيبقى في الأرض للارتفاع به ما دام العالم الأرضي صالحا للبقاء .

وقد أشاد الله جل وعز بذكر الحق في آيات تأخذ بالآليات روعة ، وتستولى على القلوب رهبة ، دعوة إلى التمسك بالحق ، وزجرا عن التعويل على الباطل ، فقال تعالى : « قل جاء الحق ، وما يبدى الباطل وما يعبد » ، جاء الحق أى الاسلام بما اشتمل من هدايات ، وما كلفه أهله من رسالات ، فأصبح الباطل هالكا ، والباطل لا يستطيع أن يبدى ولا أن يعبد .

وقال تعالى : « وقل جاء الحق وزهق الباطل ، إن الباطل كان زهوقا » .
 أى قامت دولة الحق بقيام الاسلام ، وهلك الباطل وتقوض دولته ، إن
 الباطل من طبيعته الزهوق والاضمحلال .

وقال تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا عيين ، لو أردنا
 أن نتخذ لهم آياتنا من لدنا إن كنا فاعلين ، بل نقذف بالحق على الباطل
 فيدمغه ، فإذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون » .

أى أننا لم نخلق الوجود المادى بقصد التامى والنسلى ؛ لو أردنا ذلك
 لا اتخذناه من عندنا مما يليق بقدرتنا إن كنا فاعلين . « بل نقذف بالحق على
 الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق » أى بل ليس من شأننا ، ولا يليق بتراهتنا
 أن نتخذ اللهو ، بل من شأننا أن ننصر الحق الثابت على الباطل فيدمغه ،
 والدمغ كسر الفماغ وشقه المؤدى إلى إزهاق الروح ، وهذا تصوير بديع
 لإبطال الباطل بالحق ، ومبالغة فيه على حال تخشع لها النفس . ثم قال تعالى :
 « ولكم الويل مما تصفون » أى ولكم الهلاك مما تصفون الخالق به مما
 لا يليق بجلاله ، ولا يصح لكأله .

ومما هو أقوى وقعا على النفس الانسانية ، وأشد تأثيرا على مواطن الإذعان
 منها ، أن قيم الوجود جل شأنه خص بالحق وموقف الانسان منه صورة قال
 عنها ابن عباس رضى الله عنه : « لو لم يكن فى القرآن إلا هذه السورة لكفت
 الناس » ، ذلك لما تجلى فيها من الروح الإلهى ، وما أشرق به سطورها من نور
 الحكمة الربانية ، ألا وهى قوله تعالى : « والعصر ، إن الانسان لئى خسر ،
 إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

يقسم الله ، وهو غاية فى التأكيد ، ولا يكون ذلك إلا فى أمر جد خطير ،
 بأن الانسان بما أودع من الميول الجسدانية ، وما استدعاه تركيبه من الحاجات
 الحيوانية ، لئى خسران مبین ، إن تمحض لها ، وتغلبت عليه بمجاذبها ، إلا الذين
 آمنوا بالله ووقفوا من شهواتهم الخثائية عند الحدود التى رسمها لهم فى كتبه
 السماوية ، وانصرفوا إلى الأعمال الصالحة مؤدين رسالتهم التى تحملوها نحو أنفسهم

ونحو مجتمعاتهم ونحو الإنسابة جماء ، متجهين في جميع محاولاتهم الحيوية نحو الحق ، وموصين بذلك بعضهم بعضا ، ومتحلين بشيعة الصبر ، وهي أخص ما يلجأ إليه أولو البصائر النيرة حيال ما تقتضيه حياتنا الأرضية من المسكاره ، وما تنثيره من الشدائد ، لتتجرد الشخصية الانسانية العلوية المختد ، مما يحجب من أنوارها عنا ، ويضيع من إشراقها علينا .

هذه السورة تعتبر من أمهات المثل الاسلامية العليا التي كان لها أكبر أثر في ترقية المجتمع الاسلامي ، وتوجيه آحاده نحو الحياة التي جعلت منهم أمة هذه في تاريخ العالم الانساني ، وقد أثرت في تطوره وتكبله مالم يرو عن أمة سواها في الأرض .

دعى الاسلام بدين الحق ، وأحيطت هذه التسمية في كتابه من الوصايا والتعاليم بما يجعل أعدى أعدائه يعترفون بصحة هذه التسمية ، فقد بُنى على العقل ، وقام على الدليل ، وأطلقت لأهله في هذه السبيل حرية البحث ، وقد حث المسلمين على الاجتهاد وراء إدراك الحقائق ، حتى قرر أن للمعظي أجرآ وإن أخطأ ، والمصيب آخرين ، ولم يسمع في سيرة العالم كله ما يشبه هذا التنشيط على البحث .

وطولب الآخذون به أن ينظروا في الوجود وفي عقائدهم ، وكلفوا أن يقيموا الدليل على صحتها ، وحرم عليهم التقليد ؛ ودُعوا للسباحة في الأرض وراء اكتساب العبر ، والاستماع لكل قول ، وتلقف الحكمة ولو من المشركين . لا حرم أن ديننا يحاط بكل هذه التعاليم والوصايا يجب أن يسمى دين الحق ، ولا عجب أن يبلغ أهله خلافة الأرض .

إن تحت ظلال هذا المثل الأعلى من التعويل على الحق ، وصل المسلمون إلى أرقى ما بلغ اليه الأقدمون ، ورادوا عليه ما حمل تراثهم العلمي المادة الأولية للعلم إلى يومنا هذا (واهج ما نقلناه عن حوسناف لاون ودريير وغيرهم) . ونحت رعايته احتلقوا واحترموا خلافتهم ، وطافوا أن تعدد مفاهيمهم . ونحت نوره محثوا ونقبوا ، واحترموا كل صاحب علم من الأجانب ، واحتقوا به وأخذوا عنه ، وشرحوا آماله وتداولوها .

وتحت قيادة هذا المثل الأعلى أسس أهله الجامعات في عواصم البلاد التي افتتحوها ودرسوا فيها العلوم المختلفة ، وقبلوا فيها المخالفين لهم في العقيدة من نصارى أوروبا ومن الاسرائيليين ، وأخلصوا لهم في تنقيب عقولهم ، وتنوير أذهانهم ، فهدوا بذلك السبيل لمعهد البعث لهم ، مما كان سببا مباشرا لنهضة أوروبا علميا ومدنيا ، ولم يخف الآورييون هذا الأمر ، فاعترفوا به على رؤس الأشهاد ، قال العلامة جوستاف لوبون في كتابه « حضارة العرب » : « إن تأثير العرب في الغرب كان عظيما كتأثيرهم في الشرق ، وإن أوروبا مدينة للعرب بمحضارتها ... »

« ولا يمكن إدراك أهمية شأن العرب في الغرب إلا بتصور حال أوروبا حينما أدخل العرب الحضارة اليها . وقال المسيو ليبرى : لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوروبا عدة قرون . »

وماد الأستاذ لوبون فقال : « وقد كانت ترجمات كتب العرب العلمية المصدر الوحيد للتدريس في جامعات أوروبا نحو ستة قرون . »

وتحت سلطان هذا المبدأ ترجوا الكتب القديمة وتدارسوها ، وقاموا بنشر ما فيها ، وساحوا في الأرض لاستكشافها ، وأحسنوا للأجانب ويروم وساووم بأنفسهم أمام الشريعة ، وعاشروهم وأصهروا إليهم ، وهى ميزات اختصوا بها دون سائر الأمم ، جعلتهم قرييين من قلوب مخالفهم في العقائد ، وقد كان من أثر ذلك أن دخل في دينهم في مدى قرن واحد نحو مائة مليون نسمة ، وهذا روع مقهورهم وأخلصوا إليهم ، فلم يشغبوا عليهم ، ولم يحاولوا الاستقلال عنهم ، ولولا هذه الخلال الكريمة التي بثها فيهم دين الحق لاشتعلت في تلك الأقطار الفتى ، ولمجز المسلمون عن حفظ أمبراطوريتهم مدى قرون عديدة . كل هذه الظواهر الاجتماعية ليس لها شبيه في تاريخ العالم كله . وهذا مصداق قوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين آمنوا من قبلكم ، ولبيكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، وإيبدلنهم من بعد خوفهم أمما ، يعبدوننى لا يشركون فى شيئا ، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الماسقون . »

محمد رفيع وهجرى

التشريع الاسلامى

فى عصر الخلفاء الراشدين

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المرعى

عرضنا فى مقال سابق للكلام على التشريع فى عهد النبى صلوات الله وسلامه عليه ، وذكرنا قلة القرائى التى بتين فيها تعدد الجهات التى يتصرف بها الرسول ؛ فهو مفت ، وهو قاض ، وهو مبلغ ، وهو إمام .

وما من شك فى أن ذلك يستدعى وجوب النظر الدقيق فى الأحكام التى وصلت إلينا فى الفقه الاسلامى على اعتبار أنها أحكام يجب العمل بها ولا يسع أحدا مخالفتها . وقد عرض القرائى فى كتابه (الفروق) لاشياء كثيرة مما يترتب على اختلاف الجهات التى يتصرف بها الرسول عليه السلام .

وقد يسمفنا كثيرا فى العصر الحاضر أن نقرأ الأحكام على ضوء هذه الجهات لنعرف المدى الذى يجب عنده المحافظة على ما يظن أن الرسول عليه السلام فعله أو قال به ، وهل كان ذلك حكما لظرف خاص أم هو تشريع عام ؟ وهل هو منوط بعة قد انقضت أمدها أم هو باق مابق المسلمون ؟

وشئ من الأناة وحسن التصرف ينفع فى جعل الفقه الإسلامى على تمام الاستعداد لمسايرة كل أنواع التطور فى المعاملات وفى الأحكام الشرعية التى لم يقصد التعبد بها على وجه خاص برسم خاص ، ولا الابتلاء على نحو معين ، وإنما قصد بها تنظيم علاقات الناس على أى وجه يكفل سعادتهم وهناءهم ، وتيسيق أممالم على أى وجه يؤدى إلى القرض المقصود ، مادام لم يقف فى طريقه قاعدة من القواعد التى نص عليها المشرع فى كتاب أو سنة ؛ ويمكننا أن نتصرف فى فهم النصوص مادام التصرف لا يحدث حدا فى الإسلام ولا يغير حراما بحلال أو حلالا بحرام ، كما تصرف عمر بن الخطاب فى قطع يد السارق عام الجماعة ، وكما تصرف سعد بن أبى وقاص ولم يجد أبامحجن فى الحجر ، وقد رأى بلاه يوم

القادسية ، في قصة طويلة ذكرها ابن القيم في إعلام الموقعين ، وكما تصرف أبو يوسف في الرويات وجعل الأشياء المنصوص على كيليتها موزونة لاختلاف العرف في عهده عنه في عهد المعصطفى صلى الله عليه وسلم ، إلى غير ذلك من الأشياء التي يدرکہا من شفاطراً من التشريع الاسلامي وأطواره .

وقد اجتهد الرسول عليه السلام في حياته وأذن للناس أن يجتهدوا ، كما وقع في قصة معاذ حين بعثه الرسول عليه السلام إلى اليمن ، وكذلك في قصة علي عند ما أرسله إلى اليمن وقال له : إنك إن اجتهدت فأصبحت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر واحد .

وقد روى في إعلام الموقعين صورة من اجتهد على الذي أقره النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إنه أتاه باليمن ثلاثة نفر يختصمون في غلام فقال كل منهم : هو ابني ، فأقرع على بينهم فحمل الولد للفارغ وحمل للرجلين ثلثي الغية ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فضحك حتى بدت نواجذه ، إلى آخر ما روى من أمثال هذه الاجتهادات .

فلما لحق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى كانت أدلة التشريع التي مرجعها الوحي كاملة ، والأحوال لإمامة للأحكام فامة « اليوم أكلت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي » .

ولكن مشاكل الحياة لا تقف عند غاية ، وقد واجه الخلفاء من بعده مشاكل في دار الهجرة وفي غيرها استدعى أحكاماً لا بد منها ، وكان من أول هذه المشاكل مسألة الخلافة ومن الأهل أن يقبض على زمام الدولة الإسلامية ، ويكون حارساً على هذا التراث العظيم : ثم فريش أم الانصار ؟ وبعد ذلك : أم بوهادم أم أي رجل من طامة المسلمين ؟

كان ذلك يتطلب سرعة في النظر ودقة في الرأي ، فكان الخلفاء إذا عرضت لهم مسألة لم يهتدوا لحلها من نص كتاب أو سنة جمعوا جمهرة أصحاب الرأي فاستشاروهم أو قضوا فيها قضاء بمحضهم ، وكان ذلك السكوت من الجمهرة إقراراً لهذا الحكم .

وقد روى الطبري عن الشعبي أن عمر كان يمنع المهاجرين وكبار الصحابة من الخروج والانتشار في الأقطار التي فتحت ، فكان بذلك ضامنا لوجود مجلس شوراه دائما حيث يطلبه ، ولا ينفذه حيث يريده -

وهذا الطريق ظهر ما عرف فيما بعد باسم الإجماع ، واعتبر مصدرا من أهم مصادر التشريع الاسلامي ، بل يراه بعضهم أرجح من غيره عند التعارض ، وقد سهّل هذا المصدر للفقه الاسلامي أن يتطور فيما بعد ، وأمكن معه أن يوجد لكل مسألة مشكلة حكم متفق عليه بين أهل الحل والعقد لا يقبل خلافا ولا يستساغ معه جدال أو حوار .

والخلاف في الإجماع وحجته معروف لا يزيد أن نقص أثره أو تنقص تفاصيله ، ففي كتب الأصول الغناء والكفاية . والذي يهمنا هنا أن بعضا من العلماء لا يعتبرون الإجماع إلا إذا كان صادرا من الصحابة فقط ، وبعض آخر لا يمترونه إلا إذا كان صادرا من أهل البيت .

والختار عند العلماء أن الإجماع حجة مطلقة ، سواء أكان صادرا من الصحابة أم عن غيرهم . ومن الواضح أن الإجماع كما قلنا أفاد الشرع الاسلامي من ناحية تأثيره بحسب الزمان والمكان ، وتأثره بأراء الفقهاء المجتهدين في جميع القضايا التي لائنس عليها في كتاب أو سنة ، أو كان فيها النص غير ظاهر أو صريح . وفي كشف الاسرار على أصول الزيدوي « ذكر في الميزان أنه ثبت بالدليل القطعي أن نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة إلى قيام الساعة ، فتمت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة وأجمعت الامة على حكمها ولم يكن إجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنها ووقعوا في الخطأ ، أو اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن أقوالهم ، فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة ، فيؤدى إلى الخلف في أخسار الشارع ، وذلك محال بوجوب القول بكون الإجماع حجة قطعية ، لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدى إلى المحال » .

وقد عرض الزيدوي لمسألة لها أهمية بالغة في الإجماع ومركزه من الفقه الاسلامي ، تلك هي مسألة نسخ الإجماع آخر يصير حجة كالاول ، ويتطور الفقه معه على ضوء القواعد الشرعية مع الزمن وما عرف من أسرار الشريعة :

« والنسخ في الإجماع جائز بمثله ، حتى إذا ثبت حكم بإجماع في عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول ، فيجوز نسخ الإجماع القطعي بالقطعي ، ولا يجوز بالظني ، وجاز نسخ الظني بالظني والقطعي جميعاً ؛ فلو أجمعت الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ، ويكون الثاني ماسخاً للأول لكونه مثله ، ولو أجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لأنه لا يصلح ماسخاً للأول لكونه دونه . »

« ولو أجمع القرن الثاني على حكم ثم أجمعوا بأنفسهم أو من بعدهم على خلافه جاز لأنه مثل الأول فيصلح ماسخاً له ، وإنما جاز نسخ الإجماع بمثله لأنه يجوز أن تنتهي مدة حكم ثبت بالإجماع ، ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى أهل الاجتهاد على إجماعهم على خلاف الإجماع الأول ، كما إذا ورد نص بخلاف النص الأول ظهر به أن مدة ذلك الحكم قد انتهت . »

« ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز بعده نسخ شيء ، لأننا نقول : زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاة لأنه متوقف على زوال الوحي ، وذلك غير متصور بعد ، فأما زمان نسخ ما ثبت بالإجماع فغير منقطع لبقاء زمان العقاد الإجماع وحدوثه . »

وقال أيضاً : « فأما الأحكام الثابتة بالاجتهاد أو بالإجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز أن تنسخ بأن يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم بإجماع أو بإجتihad أهل عصر آخر أن يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد لهم على خلاف اجتهاد أهل العصر المتقدم ، ويكون هذا بياناً لانتها مدة الحكم الأول كما في المصوم . ولا يقال هذا غير جائز لأنه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم ، لأننا لا ندهي أنهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم ، بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتفاء المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الأول ، فيتمتع به أن الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير أن يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم ، ولا يجب التضييل لأن الرأي كان حجة يومئذ إلى آخره ، والتضييل هو الخطأ من حيث الاعتقاد ، أما من حيث وجوب العمل فلا ، بل هو خطأ معذور فيه . »

تلك كلمة البزدوى ملخصة وممها كلمة كشف الأسرار ، وهذا الرأي له ،
وجبهة الأصوليين على خلافه .

وكما كان الإجماع خطوة في سبيل تطور الفقه الإسلامى ، فكذلك النسخ
به ونسخه خطوة عظيمة في تلك السبيل ، وينفعنا دائماً في العمل على وفق
ما تقتضيه مصلحة المسلمين في أى زمان ومكان متى اجتهد أصحاب الحل والمقد
وجبهة أهل الرأي الذين يعتمد برأيهم في أمر مجتهد فيه وليس فيه نص قاطع أو
فيه نص غير صريح . ولا يمنع من انعقاد الإجماع شذوذ البعض على النحو الذى
ذكر في باب الإجماع من كتب الأصول . فابن جرير الطبري واحمد بن حنبل
في إحدى الروايتين عنه وبعض الممثلة لا يشترطون في انعقاد الإجماع اتفاق
الجميع ، بل ينعقد باتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل .

فلامانع إذن ، من الوجهة النظرية على رأى البزدوى ، من أن يجتمع المجتهدون
في أى عصر على أى مسألة على وفاق ما عرف من روح الشريعة ويرفع إجماعهم
بهذا الإجماع السابق ويكون ناسخاً له .

هذه كلمة طارة في الإجماع وقيمتها يحسن التنبيه لها عند دراسة الفقه
الإسلامى دراسة مجدية يراد بها العمل على إنفاضه من ركوده ، ويجعله متمشياً
مع روح الزمن في المصالح التى ترى الجماعة الصالحة أنها لابد منها في الزمن الذى
تعيش فيه ، وأن النكوص عن العمل عليها قضاء على ذلك التراث الضخم الذى ورثناه
عن آباء صالحين كانوا مخلصين برة لله ولدينهم ولشريعة خاتم الرسل ، وفتحوا لنا
بآرائهم السديدة أبواباً للعمل النافع متى سلكها المخلصون استقاموا على الطريقة
وجعلوا شرع الله غالباً وقربوه للناس ليسد حاجاتهم دون اصطدام أو تعارض مع
ما سنه الله عز وجل من نظم وقواعد عامة تحمى الإنسانية وخير الناس عامة .
عمل أبو بكر بالاجتهاد واستشار أصحاب رسول الله فيما أشكل عليه من
أمر ، وكذلك عمل من جاء بعده من الخلفاء ، ولما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية
واصطدمت ثقافة المسلمين بثقافات أخرى لا عهد لهم بها وحدث التفاعل بين
العناصر المختلفة ، جدت قضايا لم يكن لهم بها عهد وليس فيها نص من كتاب
أو سنة أو إجماع ، فاضطر أصحاب الحل والمقد إلى تحكيم العقل وإعمال المنطق
والرأى ، ولم يكونوا في ذلك مطلقى الحرية بل كانوا يجتهدون على ضوء القواعد

السابقة ، وبذلك حدث الدليل الرابع فى الشريعة الاسلامية وهو القياس ، إن لم نجر على القول بأن القياس وقع فى حياته صلى الله عليه وسلم بناء على جواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم اجتهادا لا يخطئ فيه أو لا يقر على الخطأ ، أو يقال له احكم بما ترى ، إلى آخر ما هو مبسوط فى كتب الأصول .

وقد كان يهتد بهم فى ذلك أن الأحكام جميعا مبنية على مقاصد ومصالح وحكم روعيت عند التشريع لعبرة هذه الأرض التى جعل الإنسان فيها خليفة الله فى أرضه .

ومرجع الأحكام إلى ضرورات الإنسان وحاجياته وكلياته ، إلى آخر ما ذكر فى هذا المعنى . هذه المقاصد هى المرادة من شرع الأحكام فأخذ المجتهدون فى إعمال الفكر واستنباط علل من هذه الأحكام تجعل هداية يتعرف عن طريقها حكم كل الأشياء التى تشاكلها مarda أو عكسا ، وسواء أكان محل الاجتهاد فى القياس استنباط وصف مناسب من النص يجعل مدار الحكم وهو ما يسمى عرفا تخرج المناط ، أو تحقيق وجود وصف متفق عليه فى الصورة المطلوب البحث عنها وهو تحقيق المناط ، أو حذف بعض الأوصاف من الاعتبار ونوط الحكم بالباقي وهو تنقيح المناط ، إلى آخر هذه الاصطلاحات التى لا تزيد الدخول فى تفاصيلها فى هذا المقال .

قال الغزالى : ولا خلاف فى القسمين الأخيرين من أقسام الاجتهاد ، ولا قائل بتحصيره ، ولا يتصور خلو الزمن النبوى عن مثله ، فقد كانت الصحابة تذهب للبعوث والولايات فى الآفاق ، فغير ممكن عدم عملهم بمثل ما ذكر أو توقفهم فى كل جزء منه على النص الخاص به .

هذه أصول الفقه الأربعة للتشريع الاسلامى المتفق عليها ، وما عداها من الأنواع المختلف فيها ستعرض له تباعا فى المقالات المقبلة إن شاء الله ، ومذكر أثر كل واحد منها فى تطور التشريع الاسلامى .

وموعدا إن شاء الله المقال المقبل للكلام عن شئ من اجتهاد أبى بكر ومروءة الخلفاء من بعده فى القضايا التى جدت لهم سواء أكان فيها نص أم لا ؟

الفلسفة العصرية وعلاقتها بالعلم

لحفرة الاستاذ الدكتور محمد غلاب

اتبيننا في السكلمة السالفة الى أنه قد نشأ في هذا العصر رد فعل قوى ضد ذلك الاتجاه الذى كلف يرمى في القرن الماضى الى التفريق بين العلم والفلسفة . ومن آيات ذلك أن من أبرز الخصائص التى أصبحت تميز هذا العصر ما نعهد له لدى أفذاذ المتفلسفين فيه من تثبيت متين بأهداب الثقافة العلمية العميقة والاحتمالك بمناهج العلم الى حد المغالاة وتعقب نتائج بحوثه الى أبعد حدودها . ومن المحيى أننا نلمح هذه الظاهرة حتى لدى الذين لا يطمئنون لتقريبات العلم ولا يستريحون لنتائج كـ « وليام جيمس » William James و « بيرجسون » Bergson أو الذين لا يكادون يزاولون سوى الفلسفة الأخلاقية كـ « سبائى » Seailles و « فوييه » Foville و « روه » Rouh . ولا ريب أن فى هذا برهاناً جلياً على أن المجهود الذى يبذله الفلاسفة لاستكناه غوامض العلم هو الطابع الاساسى الذى يطبع الفلسفة العصرية الجديدة .

الخصائص الجوهرية للفلسفة العصرية :

ومع ذلك فإن الفلسفة قد استمرت خاضعة لبعض الشىء لتأثير قيادة القرن الماضى فيما يتعلق بالأهمية المعزوة الى العمل ، على أنه ليس معنى كلمة العمل هنا ما يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى ، وهو الاخلاق العملية ، بل النشاط الفعلى بوجه عام سواء ما كان منه تفكيراً أو برهاناً ، بيد أنه لما كان من المحتوم أن تحدث إبان هذا التقدم المطرد الذى يتعاقب على الفلسفة اختبارات متواليهة للمقدمات والمصائب التى تعرض للمذاهب السابقة أثناء معالجتها المضكلات الفلسفية ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك نوع من التوحيد الفنى بين وجهات النظر المتعارضة حول علائق العلم بالفلسفة . وبيان ذلك أننا قد شاهدنا العلم فى القرن الماضى يهاجم من بعض المتفلسفين مهاجمات عنيفة باسم

أحقية الصدارة للعمل الواقعي ، بل إن عددا منهم جعل يحقر العلم في صراحة
تختلف صيغا واسما باختلاف عقلات معلميها وثقافتهم ، ولقد ظلت الحال
على هذا المنوال حتى حدث رد الفعل الذي نشأ من الإفراط في هذه السبيل ،
غير أن هذه النتيجة لم تدفع أصحابها الى هجران تلك المشكلة الهامة وهي مشكلة
العمل الواقعي ، بل إن الأمر كان على العكس من ذلك تماما ، إذ أن مجموعات
الباحثين المعاصرين قد تضافرت على محاولة تضييق الهوة بين هاتين المشكلتين :
العلم والعمل ، ولا جرم أن هذا التضافر هو الذي طبع الفلسفة المعاصرة بعبزته
المبتكرة ، لأن مشكلة المعرفة ومشكلة النشاط قد ظننا الى هذا العهد الأخير
تعالجان معالجات مختلفة ، أو على الأقل تبعا لمناهج متباينة الى حد جعل من
الأمور المستقرة في العقول بصورة عامة أن النظريات متعارضة مع العمليات .
على أن هذا التضافر ليس معناه الوفاق التام في الآراء والأفكار ، إذ أن
مذاهب الفلاسفة المعصرين لا تزال تتعارض ، بل تتصادم بسبب الأسس التي
يشنون عليها عرضهم المشاكل الفلسفية في نظراتهم اليها . وقصارى القول
أن المبدأ المنفق عليه من الجميع هو الاحتفاظ جهد الطاقة بإحكام الصلات بين
العلم والنشاط العملي دون أن يضحي أدنى نصحية بأحدهما في سبيل الآخر
ودون أن يسمح للتعارض بأن يجمد الى هلاكهما سبيلا مهما دقت أو هانت ،
وليس للوصول الى هذه الغاية سوى إحدى وسيلتين ، ظما أن يكون العمل
الواقعي إحدى نتائج العلم ، وإما أن ينبثق العلم من العمل الواقعي ، وبأية
هاتين الوسيلتين يمكن الاحتفاظ بعلائق منطقية بين هاتين المعضلتين . ولا
ريب أنه في الحالة الأولى ينفى وضع مذاهب العقلانيين Rationaistes
والاجتماعيين Sociologues أو الواقعيين (١) Postivies وفي الحالة الثانية
يجب وضع المذاهب البراجماتية Pragmatisme ومذاهب الانجلائية النشيطة
Intuition active كذهب بيرن جسو .

(١) ليست كلتا الاجتماعية والواقعية مترادفتين ، وإنما نحن ، بهذا التعبير ، نجارى
المؤلفين الذين اعتادوا أن يطلقوا على مدرسة « أوجست كونت » اسم للدراسة الاجتماعية
تارة ، والواقعية أو الوضعية تارة أخرى .

وأيا ما كان فإن الضرورة تتطلب في النوع الأول المعرفة كشرط أساسي للعمل ، على حين أنها في الثاني تلتج منه ، أو أن المعرفة تتبع إحدى ضرورات الواقع ، غير أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن هؤلاء الآخرين قد قصدوا ازدراء العلم أو الاستهانة بمبادئه الثابتة ، كلا ، فانهم لم يجوزوا بهذه الآراء إلا بعد أن درسوا تلك العلوم المنبثقة في رأيهم ، من الأعمال الواقعية دراسة عميقة تسمح لهم بالموازنة الدقيقة والأحكام الرصينة ، بل هم يعلمون أنهم مجرمهم هذا يرمون إلى الاحتفاظ للعلم بقيمته كاملة ، وأكثر من هذا أنهم ، ولا سيما يرحسون من بينهم ، موقنون بأن المرء — بفضل تعمقه في طبيعة النشاط العملي وفي « الغريزة العليا المشقة » — يستطيع ، فيما وراء الإيضاحات العكسية للعلم ، أن يكشف السبب الحقيقي لوجود ذلك العلم بل لوجود كل كينونة في العموم .

نظرة في المشكلة الأخلاقية :

قد يتبادر إلى الأذهان أن هذا النهج الجديد في مواجهة المشكلة الفلسفية من حيث علاقتها بالعلم لا ينتج إلا مجادلات اصطلاحية من نوع فني خاص لا يمس سوى فريق من صفوف العلماء وعلية المتفلسفين ، ولكن هذه فكرة خاطئة ، إذ أن مواجهة المشكلة على هذا النحو تتناول عدة جوانب أساسية نخص بالذكر من بينها الجانب الأخلاقي . وإليك كيف يتناول النهج المعاصر : إذا ألقينا على هذه المسئلة نظرة فاحصة تبين لنا أن إحدى مدارس الانحياز الأول القائل بعلمية العلم للعمل ، وهي المدرسة الاجتماعية أو الواقعية ، كانت أوضح المدارس في معالجة هذه المسألة العامة . وبمحل ما قررته في هذا الشأن أن العمل لا يمكن أن يرتبط بالعلم إلا كما ترتبط النتيجة بالمبدأ ، وأن الفنون على اختلاف أنواعها ليست إلا تطبيقات للعلم حسبما تتطلب حاجتنا في الحياة الواقعية ، وإذا ، والفنون هي التي تقدم إلينا النماذج التي ندرك على ضوئها هلايق العلم بالأخلاق ، وهذا يقتضى أن تكون الأخلاق قسا يطبق أحد الجوانب الاجتماعية للعلم على السلوك البشري ، وهذا هو عين ما يرى إلى إيضاحه « ليني — برول » Lévy-Brühi في كتابه « الأخلاق وعلم السلوك »

أما بقية أنصار هذا الاتجاه وهم الفلاسفة العقلانيون الذين ينطقون نحو القول بصدارة العلم فليس لديهم عن الأخلاق فكرة واضحة ولا محددة ، بل كثيرا ما يهاجمون المدارس الاجتماعية في عنف ، ولكنهم يرون في الإنسان بوجه عام وحدة عقلية غير قابلة للانقسام وهي التي تعرف ، ثم تعمل ، أي أن العمل — في نظر هؤلاء الفلاسفة — ليس له أدنى قيمة إلا عند ما يكون ثمرة لتأمل ذهني .

وأما الاتجاه الثاني الذي يرى انبثاق العلم من العمل الواقعي فقد ظلت فيه المعضلة الأخلاقية تكتشفها الظلمة ويحوطها الغموض . وأظهر ما يتمثل فيه غموضها منه المدارس البراجية الأمريكية الانجليزية وإن كان ذلك لم يحل دون وضوحها بعض الشيء في مذهب بيرسون ، إذ هو يقرر أن العلوم ليست إلا ضرورة ناتجة من النشاط الواقعي الذي يجربه الإنسان على الكائنات المادية ، وعلى هذا الأساس تكون العلوم أدوات ناشئة من المنافع التي تدفعنا نحو اختراعات جديدة لمثيلات تلك الأدوات . وإذا ، فبدلاً من أن ينقب المرء عن مبادئ النشاط الإنساني في العلم ينبغي أن يبحث عنها فيما وراء العلم أو في الأساس لكل عمل ، والذي ليس العلم نفسه سوى مظهر من مظاهره وهو الغريزة العليا أو الوثوب الحيوي *L'élan vital* الذي هو مفتاح كل تطور ، بينما أن بقية مذاهب هذا الاتجاه ترى أن الأخلاق مجموعة من القواعد التي بلغت في ضرورتها الحاجات العملية مبالغ العلم وإن انفردت كل من الضرورتين بحاجات خاصة . وهذا يقتضي — فيما يرى أنصار هذا الرأي — الانتهاء إما إلى تفلسف العمل يتحقق في إطار آخر غير إطار العلم كما هو مذهب « ليروا » Leroy وإما إلى إنعاش بعض التقاليد التي هي بمثابة غريزة للمجتمع .

فكرة الحقيقة :

ليس الأمر — في هذا الجدل الذي شغل متفلسفي العصر الحاضر وعلماءه — مقتصرًا على الجانب الأخلاقي ، وإنما هو يتناول صورة لا تقل أهمية عن هذا الجانب ، وهي معضلة إدراك الحقيقة عند أولئك وهؤلاء . ويبان ذلك أن

أشباع الاتجاه الأول الذين يرون أن العمل نتيجة للعلم يقررون أن هناك حقيقة ثابتة ، وأن الإنسان يقترب منها بدون انقطاع ، ولكنه لا يستطيع الحقوق بها دون استنضائه بالمناهج العلمية ، ما دامت لا توجد في غير العلم ، وما دام أن العلم هو وحده الذي يمكن أن يرضيها ، وهم لهذا يفتقدون الإيمان والعقيدة ويمارضونها بالتجارب الواقعية ، والنشائج العلمية ، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أن هناك فرقا ملموسا بين هؤلاء العقليين المعاصرين وبين « أوجست كونت » *Ouguste Comte* منشىء الوضعية في القرن الماضي ، إذ أن هذا الأخير قد وضع حدا لطغيانيا لقدرة البحوث العلمية حصري في إطاره ما أطلق عليه اسم « يمكن المعرفة » وصرح كما صرح « كانت » من قبل بأن الحقيقة في ذاتها غير ممكنة الحقوق بالنسبة إلى العقل البشرى ، على حين أن العقليين المعاصرين لا يؤمنون بهذا الحد ، بل هم يقررون أن المجال متسع أمام العقول ، وأن طريق البحث مفتوح أمام العلم ، وأن هناك مجهولا ، ولكن ليس هناك ما يمكن أن يكون غير قابل للمعرفة ، وإذا ، فأكثر الأبواب التي حسبها الوضعيون مغلقة في وجه العلم تفتح هؤلاء العقليون المعاصرون يفتحونها واحدا تلو الآخر ، وأعلنوا أن الطريقة المصرية تدفع الباحثين دائما إلى الأمام . والآتي اليك كيف يتصور أتباع الاتجاه الثاني ولا سيما البراجميون منهم فكرة الحقيقة :

يعتبر هؤلاء المفكرون العلم صناعة خاصة أو مطابقة لبعض حاجات النشاط البشرى . ولا جرم أن هذا الاعتبار الجبرى يفتج نتيجة خطيرة وهي أنه يخلع على الحقيقة معنى جديدا يجعله أن كل ما يحقق نفعا أو يضمن نجاحا في الحياة هو وحده الحق اليقيني ، ولما كان هناك غالبا عدة وسائل لتحقيق النجاح بإزاء ظرف بمبته لا يتبدل ، ولما كان هناك أيضا حاجات مختلفة حسب تعدد الأفراد واختلاف مشارهم وغاياتهم فقد وضع البراجميون هذه القاعدة الأولية وهي : كل قضية عقلية تنتهى إلى نتيجة عملية تكون حقة ، وإذا اقتادتنا إلى تلك النتيجة ذاتها اقتيادا واقعا كانت مشروعة ، وينجم عن هذا إمكان أن

تكون علومنا مغايرة لدواتها الراهنة دون أن يخرجها ذلك عن أن تكون في رأى البراجمية حقائق يقينية مادام أنها وسائل للعمل نتهى الى نتائج واقعية، وإذا، فمن نرى كيف أن خصوم البراجمية يرمونها بأن رأيا يستلزم على الأقل الجزم بإفلاس العلم، ولكن لا كوسيلة من وسائل الانتاج، بل كصورة ثابتة من صور المعرفة أو كقوة من قوى الحقيقة .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد أقامت البراجمية إلى جانب العلم النافع من العلم - بل عن طريق العمل الواقعي وسائل أخرى تحقق المعرفة بهيئة لا تقل أهمية عن العلم إن لم تفقه ، وذلك كالمطعمة التنسكية . ولا ريب أنهم في هذا سارون على منطقتهم مادام أن الحقائق العلمية عندهم ليست ثابتة في ذاتها وإنما هي معتقدات ، وفوق ذلك فلا يمكن الانتفاع بها إلا تبعاً للأفعال الواقعية ، أما المعتقدات الأخرى كالمسلّمات الدينية أو المذاهب الميتافيزيكية والأخلاقية ، فهي مساوية للمعارف العلمية بل هي أسمى منها . وعلى أى حال لا ينبغي أن تكون هذه المعتقدات موضع مضايقات العلم أو اضطهاداته مادام أنه دونها أحقية واستقراراً . وهكذا لا تتخرج البراجمية من أن تضع وحياً لوجه التجارب الأخلاقية والميتافيزيكية والدينية أمام التجربة العلمية ، ومن أن تقرر أن كل هذه التجارب يجب أن تنمو وتنتشر متفرقة دون أن تضايق إحداها الأخريات مادامت كل منها تتجه صوب غاية محددة كإرضاء الحاجات المادية أو الصمير الخلقى أو العاطفة الدينية . وعلى هذا النحو قد ضاقت هوة الخلاف التي كانت متسعة بين العلم والعقيدة ، وأكثر من ذلك أن مستوى العلم في نظر بعض أنصار هذه المذاهب كالفيلسوف الدينى « ليروا » قد أصبح أشد انخفاضاً من مستوى العقيدة ، بل إنه قد صار خادماً لها .

وإذا ، فشكل هذه الصور البراجمية وما إليها من مذاهب الاتجاه الثانى ترى إلى إنعاش بعض الجوانب الأساسية من الفكر البشرى كالميتافيزيكا والسلطة الأخلاقية والدين ، وهى الجوانب التي كانت الوضعية العلمية قد

من المروءات ستر العورات

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت

عن أبي هريرة رضى الله عنه يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « كل أمتى مُحافٍ إلا المجاهرين ؛ وإن من المجانة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ، ثم يصبح وقد ستره الله فيقول : يا فلان ، صلتُ البارحة كذا وكذا ؛ وقد بات يستره ربه ، ويصبح يكشف ستر الله عنه » . رواه الشيخان .

وعنه رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يستر الله على عبد في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة » . وعنه أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يستر عبد عبداً في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة » . رواهما مسلم .



المجانة : ترك المبالاة بالقول والفعل ، وأصلها من المجون وهو الغلظ

وحزنتها عن مكانتها الأولى ، ومعنى هذا أنها تؤيد روح السلطان ، ولو أنها تبدو في هيئة أشد الثورات العقلية حرأة على العلم وعلى التجارب العملية التي ظلت إلى هذا العهد قائمة على قدميها ، بل محترمة من الجميع .

ومن هذا كله يبين أن المناقشات الفلسفية المصرية ليست جدلاً عقياً ، وإنما هي أسداء صادقة لكل المشاكل والاتجاهات والشكوك والآمال التي يفيض بها العصر الراهن ويغمر فيها المجتمعات على تباين مستوياتها .

والصلابة، كأن الماجن، وهو الهازل المستهتر، صلب الوحه غليظه . وأكثر ما تكون المجانة بالليل، فلذا قيدت به .

والبارحة : أقرب لي مضت من وقت القول، من يرح مكانه : إذا زال عنه .

وكذا وكذا : كناية عن المصيبة التي جاهر بها الماجن، فاستوجب سخط الله، وأحرم معاقبته ومغفرته .



داعيان قويان يتجاذبان المرء حيناً يهيم بمصيبة : داعي العقل والحكمة، وداعي الهوى والشهوة؛ وليغلب المرء، ويظفرن به أتيهما أشد عليه وأقوى . وخلق الإنسان ضعيفا .

وليس بضائر العبد، ولا بقادح في إيمانه وبقينه، أن تزل قدمه، أو تغلبه خطيئته؛ فإنه ليس في الناس معصوم كائن من كان، حاشا البين .

وإعما يضير العبد، ويضعف إيمانه أن يجمع إلى جرمه جرماً آخر أقطع منه وأثكى، وهو محاهرته بحريته، وانتهاكه لحرمات الله عز وجل، على مرأى من الناس ومسمع، وفي غير استحياء من الله وعباده .

وقد يستر الله هذا الآثم فلا يُطلع على جريرته أحداً من خلقه، فضلاً منه ونعمة، أو بلاء ومحنة؛ ثم يأتي عليه حدوده وقصته إلا أن يتحدث إلى إخوان الشياطين، وجلساء السوء، بما سولت له نفسه، وزين له شيطانه، غير آسف ولا مستغفر، وكيف، وهو نفور بما أسلف، وممجب بما اقترف، وكأنه يقول: إن فاتكم أن تشهدوا الخزاة هياناً، فلن يفوتكم نعمتها كأنكم رأيتموها .

ضرب من ضروب الإجهار بالمصيبة، والاستهتار بالخطيئة، بل أثر من آثار لوم الطبع، ودفن النفس، وفساد القطرة .

وحقيق بهذا المجاهر الآثم ألا ينظر الله إليه، وألا يرحمه، على سعة رحمته ومغفرته، وأن يخزيه في الدنيا والآخرة، جزاء ما طأه وأفسد، ومزق من

ستر الله ، وحرض عباده على انتهاك حجاب ، « ... ألا وإن لكل ملك حجب ،
ألا وإن حجب الله في أرضه محارمه » .



وأما من زلت به قدمه ، فاستتر في خطيئته بستر الله عز وجل ، فقد
بشره الصادق المصدوق ، صلوات الله وسلامه عليه ، بأن يستره الله في الآخرة
كما ستره في الأولى ، وأن يشملته لغفوه ومغفرته ؛ روى الشيخان في حديث
المنجوى (١) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول : « إن الله يُدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ، ويستره ، ويقول :
أتعرف ذنب كذا ؟ أتعرف ذنب كذا ؟ فيقول نعم أي رب ؛ حتى إذا قرره
بذنوبه ورأى في نفسه أنه هلك ، قال : سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك
اليوم » . ويؤثر عن علي كرم الله وجهه قال : من ذنب ذنباً فستره الله في الدنيا
فأله أكرم من أن يكلف ستره في الآخرة ؛ ومن أذنب ذنباً فعوقب عليه
في الدنيا فله تعالى أعدل من أن يثنى عقوبته في الآخرة .

وإنما كان المستتر بالمعصية خليقاً بمعاذة الله وستره ، لأن فيه بقية من
الحياء ، إن لم يكن من الله فن خلقه ، ومن استجبا من الناس أو شك أن
يستجبي من الله ، والحياء لا يأتي إلا بخير ، وحسبك أنه شعبة من الإيمان .
واستجبا العبد من الإحهار بالمعاصي دليل على أنه يبغضها ويمقتها ،
ويستقذر أن يراه الناس عليها ؛ ومن استقذر المعصية فهو حرى بأى يقل
من غشيتها إن لم يقلع عنها ؛ ثم هو منكسر النفس عند المعصية منقبض
المصدر منها ، قريب الدم والتوبة ؛ لأنه لم يمرن عليها صرامة المسنهرين ، ولم
يمرّد عليها صرامة الماخذين الآمين .

والمستتر بعد هذا كله لم يحرض على المعاصي أحداً ، وشوّم معصيته على
نفسه خاصة ، فكان أحف من التهمك ضرراً ، وأول وزراً ، وأضعف أثراً .
ولا يحسن أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحاشاه — يخطئ
مجاهراً من رحمة ربه ، أو يعنى متستراً من تبعه ذنبه ؛ ولكنه يبين ما للجاهرة

(١) أى منجاة الله تعالى لعمدة في البر حيث تملكه رحته ، وتحيط به عنايته ، فالتقرب
هنا تقرب ورحمة وكرامة .

بالمعاصي من سوء العاقبة ، وما للستر والحياء من كريم الأثر ، وعمى أن يستحي مجاهر ، أو ينيب إلى ربه مستتر .

* * *

ومن الحق المحتوم للتمسك على أخيه المسلم ألا يهتك ستره ، وألا يفضي سره ، سواء أوقف على زلته أثناء افتراقها ، أم علم بها بعد انقضائها ، والله ستير يحب الستر ، ويميز عليه بمثله في الدنيا والآخرة ، والجزاء من جنس العمل .

غير أن ستر المسلم على أخيه لا يمنعه من الصبح له ، وتغيير المنكر الذي ارتكبه ، والحيلولة بينه وبين صاحبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فإن هذا من الحقوق المحتومة عليه كذلك . ومثل هذا الستر الذي اقترن بالنصيحة ، هو الذي رغب فيه النبي صلى الله عليه وسلم ، حفظا لحمة المؤمن ، وقال فيه كما روى أبو داود وغيره عن عقبه بن عامر رضى الله عنه : « من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موءودة » . وإنما كان الساتر كذلك لأنه أحيا صاحب المورة حياة أديبه كريمة ، وأنقذه من بلاء يكاد يحققه ، كن أنقاذ البُنية التي كان العرب يدفنونها حية ، حشة إلقاء أو مضبحة ، وربما كانت الحياة الأدبية أعلى من الحياة النفسية ، فكثيرا ما تهون النفس في سبيل الشرف والكرامة .

وإذا كان كشف عورة المؤمن قحة وحراما ، فأشد منها وقاحة وحريمة تلمسها وتنبهها والبحث عنها ، إجابة لداعي الهوى ، وإشباعا لشهوات الشهوة ، وإشاعة للسوء والقالة في المؤمنين الغافلين ، وفي هؤلاء ينادى النبي صلى الله عليه وسلم من فوق منبره بصوت رفيع فيقول : « يا معشر من أسلم بلسانه ولم يفيض الإيمان إلى قلبه لا تؤذوا المسلمين ، ولا تتبعوا عوراتهم ، فانه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته ، ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله » أخرجه الترمذي وغيره عن ابن عمر رضى الله عنهما .

على أن العورة التي أمرنا بسترها هي التي يكون في دفنها مصلحة أرجح من مصلحة كشفها ، أما إذا كان في كشفها مصلحة مغلوبة أو محققة ، كن

رأى آخر يسفك دما أو يفتك هرضا ، أو يفتب مالا ، ولم يكف إلا بكشف أمره ، وإظهار جرمه ، فان على من اطلع عليه حيفتذ أن يذيع سره ويطلع الحاكم عليه ، حقنا للدماء ، وصونا للأعراض ، وحفظا للأموال ، وتاديبا للمفسدين في الأرض . وكذلك من بلغه أن فلانا سير تكب جريمة مفسدة كان حقا عليه أن يتجسس ويعمل ما وسعه لأحيلولة بين المجرم وجريمته ؛ فليس المحافظة على هذا المجرم المستر بأولى من العناية بذلك الوازع الآمن . وليس هذا مقام الإفاضة في أحكام الشريعة ، وحكمها البليغة ، وأمرارها الدقيقة .



وأحق الناس بأن تستر عوراتهم ، وتغفر ذلالتهم ، ونكف عن مساوئهم إن لم نذكر محاسنهم ، أولئك الذين ترحلوا عنا إلى ربهم وهو أعلم بهم ؛ وقد روى عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا الأموات فانهم قد أفصوا إلى ما قدموا » . وروى أبو داود والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اذكروا محاسن موتاكم ، وكفوا عن مساوئهم » .



وبعد ، فهذه حسنة من حسنات الاسلام ، وأثارة من هديه عليه الصلاة والسلام ، في ستر عورات المؤمنين والمؤمنات « بعضهم أولياء بعض » . فطوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس وكف لسانه إلا عن خير ، وعلم أن وقته ، وهو رأس ماله ، لا يتسع للواجبات ، فضلا عن الحسنات والممارات ؛ ثم وقف قليلا عند ما قال بعض السلف : أدركنا أقواما لم تكن لهم عيوب فذكروا عيوب الناس ، فذكر الناس لهم عيوباً ؛ وأدركنا أقواما كانت لهم عيوب ، فكفوا عن عيوب الناس ، ففسيت عيوبهم ، والله المستعان ؟

الدين أو الروحية في توجيه الانسان

- ٢ -

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد البهى

[فى الكلمة السابقة : الاعتقاد بالله وحى أمل
الانسان فى حياته ، ومصدر تفاؤله فيها]

إذا كان الاعتقاد بـ « سر » الوجود أو بـ « الله » مصدر تفاؤل الانسان فى حياته ومبعث الأمل فيها ، فإن هذا الاعتقاد يوحى من جهة أخرى بالاعتقاد بحكمة الله . لأن الحكمة ضرب من ضروب الكمال يفرضها اتحاد الانسان له معبوداً ، بعد الإيمان به كغاية يتجه نحوها سعيه فى حياته . وإذا قيل إن الإيمان بحكمة الله نتيجة الإيمان بوجوده ، فمعنى ذلك فى الواقع : أن الإيمان بالله كغاية أخيرة يستلزم رفعه من صفات ما يُحدد ويوقف على تعاصيله ، وهو ذلك الوجود المادى ، أو ذلك الوجود الذى يستطيع الانسان بوسائله الخاصة أن يدركه ويكشفه . وإذا ارتفع عن التحديد والتفصيل ، ارتفع مما يخالط المحدد مما يسمى نقصاً . إذ نقص المحدد دائماً فى تحديده . فالانسان مثلاً ، كوجود محدد ، إن قدر فلقدرته حد ، وإن فكر فلتنفكيره حد ، وإن قوّم فلتنقيمه حد ، وإن حكم فلحكمه حد ... وهكذا . فإله ، وهو ذلك الموجود الذى لا يخضع لتحديد ، خالٍ عن نقص المحدد ، أو هو كامل لأنه مطلق عن التحديد . وفى أى جانب من الجوانب التى تتصور له يتجهتم أن يكون مخالفاً لما يقع عليه إدراك الانسان ؛ يتجهتم أن يكون كاملاً

كلاماً مطلقاً فيه . فالحكمة إذن تعبير عن الكمال المطلق ، أو عن الارتفاع عن التحديد .



والإيمان بالله كـ « سر » الوجود إذا أوصل إلى الإيمان بكلامه المطلق ، فأنه في نظر المؤمن به معبوده ، المتفرد بمعنى العبادة . لأن مبدأ الموازنة في الإنسان ينجم به إلى احترام من يفوقه لاعتبار من الاعتبارات ، وتزداد درجة احترامه له كلما زادت المسافة وزاد الفرق بينهما . والعبادة آخر مرحلة من مراحل الاحترام والتعظيم . وهي إذ تستلزم المبالغة في تعظيم المعبود واحترامه ، تشعر من ناحية أخرى بضآلة العابد إذا قيس بالمعبود ، تشعر بضآلة أية ناحية فيه إذا قورنت بناحية مقابلة لها في المعبود : فقدرة العابد عجز بالنسبة لقدرة المعبود ، وحكمته خطل إذا نسبت إلى حكمة معبوده ، ووجوده كله عدم إذا ووزن بينه وبين وجود معبوده ... الخ . والعابد يشعر لهذا بالافتقار إلى عون معبوده ، كي يستطيع السير على هدى في حياته .

ويعتقضي عبادته له ؛ ويعتقضي المبالغة في تعظيمه واحترامه ، لا يشك كذلك في قيمة ما ينسب إليه ؛ لا يشك في أن ما ينسب إليه مؤيدٌ حتماً بدون اعوجاج إلى الغاية المرجوة . ونفس الإنسان العابد - لأنها في حاجة إلى عون المعبود - تتشوف إلى هذا العون في أية صورة يبدو فيها . ولأنها تتشوف إليه تحله محل التنفيذ بدون إبطاء ولا تلكؤ ؛ تؤديه عن طواعية أو عن اندفاع لا شعوري ، إن بدا في صورة وصايا حاكية (إرادية) . — فالحلال وضروبه من الواجب فالمستحسن فالمباح ، وغير الحلال وضروبه من المحرم إلى المكروه أمثلة لتلك الوصايا الخلقية — . وليست الدُّرْبَةُ أو النَعْوَدُ إذن هو المثير للعمل الأخلاقي لدى الإنسان العابد ؛ بل « اللاشعور » أو « المكاس » الإيمان بالمعبود في نفس العابد هو مثير ذلك عنده . وتبعية العمل بالأوامر الإلهية أو تنفيذ وصايا الإله الأخلاقية للإيمان بمصدرها ، لاشك تبعية حتمية ؛ لا تنفع صدفة كما تقع نفس هذه الأوامر من « معرفة » الله .

الأوامر الله ونواهيه إذن قيمة دائمة في نظر المؤمن به . ومن أخمر مظاهر هذه القيمة دوام ثقته بها ودوام اطمئناؤه إليها . ولوصيغ جوهر هذه الأوامر والنواهي في صيغة لها طابع الانسان ؛ لو صيغت في قانون تشريعي وضعي أو قانون أخلاقي فلسفي للمقدت ، على الأقل ، دوام الثقة بها ودوام الاطمئنان إليها . لأنها منسوبة الآن الى الانسان وصفته ؛ الى من لا تتوارى له عناصر الاجلال الدائم أو عناصر العبادة . وشأن الأوامر والنواهي الانسانية أو شأن القوانين الوضعية والاحلافية في حياة الانسان كشأن المعرفة الانسانية البهتة في التوجيه الثقافي له . فهذه إن لم تلب رغبة رئيسيا فيه ، وهي رغبة السعى المستمر نحو هدف وغاية ، كذلك لا تلب رغبة الخشية عنده ، التي تعد من أهم المظاهر الغريزية لما يسمى طبيعة « حفظ البقاء » في الانسان . فالانسان مجبول على أن يسعى ، ومجبول على أن يخشى ، وكلتا الجبلتين فيه لازمان لصيانة ذاته وتحقيق تطوره .

من مظاهر خشية الانسان طاعته ولكن طاعته المشمرة هي تلك التي تتبع حشيته المستمرة . ولا استمرار لخشيته له إذا لم يستمر تعظيمه ، ولا استمرار لتعظيمه إلا إذا توفرت الثقة الدائمة لديه . وهذه لا تكون إلا عند طابد آمن بمعبود هو « سر » الوجود كله .

وإذا كانت خشية العابد من معبوده تكفل له طاعة أوامره ونواهيه — بفعل الأولى وزك الثانية — ، فلها خشية لا تستقيم ازعاجا واضطرابا له ؛ بل هي عامل في اطمئناؤه النفسي وسلامه الذاتي الدائم . لأنه هو يرى في هذه الخشية تحقيق أمله ، أو هو بسببها يحقق « سعيه » الطبيعي . إذ من لوازم الخشية هنا الرغبة في عدم الانحراف عما رسمته الأوامر والنواهي الإلهية ، وهي لذلك تتضمن الحرص على تحقيق الخطوات المرسومة للوصول للغاية . وإذا كان في تمام الوصول إلى الغاية نهاية « سعي » الانسان ، وبالتالي نهاية

سمادته ، فانه — لاشك — في تحقيق كل خطوة من الخطوات المؤدية اليها نوع من تحقيق الأمل ، لا نوع من الإزطاج والاضطراب .



والإنسان منذ عصر النهضة الأوروبية يحاول أن يستعيض (١) عن « مر » الوجود الممرد كغاية طبيعية للإنسان بهدف آخر من وضعه . ويحاول أن يتخذ من هذا الهدف الآخر « مر » للوجود ، كما اتخذت الأديان السماوية من « الله » هذا « السر » . يحاول الإنسان منذ ذلك الوقت أن تكون « الدولة » هي الغاية الأخيرة لسمى الإنسان في حياته ، وأن يحمل من العمل لها حاصلا آية الاطمئنان النفسى له وآية رضاه بالحياة . وبالتالي يحاول أن يجعل لقوانين الدولة قداسة الأوامر والنواهي الإلهية . والإنسان في الدولة عليه ، تبعا لذلك ، أن يمنحها ثقته التامة وطاعته المطلقة . وكما أن أوامر الله ونواهي لا يصح أن تناقش ولا تملل — لأن محاولة مناقشتها ومحاوله تعليلها أو تبريرها عنوان على عدم الثقة المطلقة بها — كذلك يرى الإنسان الحديث أن قوانين الدولة يجب أن يقف الإنسان المستنزل بها أو التابع لها موقف المستسلم المطيع الذى لا يرى في نفسه دافعا على إثارة الجدل حولها

(١) أوجست كومت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) يرى أن أساس الفلسفة هو الفرد المادى . ولكى توصل « الفردية » التى تبتدىء منها الحياة العملية ، إلى الشعور الجماعى وإلى المعنى العام يجب أن تعتمد على قانون دينى يوجه الفرد إلى عبادة الطبيعة الكبرى ، Grand être ، وهى الإنسانية .

وكارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) يصدر فى فلسفته المادية من الفهم المادى لتاريخ . وهو صاحب نظرية المذهب الاجتماعى والشيوعى والشيوعية هى المبالغة والتطرف للمذهب الاجتماعى . وترى أن قيمة الفرد فى الإنسان العام ، وأن الدولة العامة هى المبدأ الأخير لكل نواحي الحياة .

ولودفيج فيرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٤) ، وهو متأثر بالمذهب الطبيعى وباتجاه أوجست كومت ، يقول : « الله كان فكرتى الأولى ، والعقل كان الثانية ، والإنسان الثالثة والأخيرة » .

والمناقشة في مبادئها . يحاول الإنسان ، في النهاية ، أن يتقل خصائص الاعتقاد بـ « سر » الوجود أو بـ « الله » وما يتصل به إلى « الدولة » وما يتصل بها .

« الدولة » كأي شيء ، كلي - هكذا يراها الإنسان الحديث - ليس مستقلا عن الأفراد . فهي ليست خارجة عن الأمة ولا موجودة على أفراد فيها . ولكن حياتها ووجودها أسمى من حياة الأفراد ووجودها . « الدولة » تمثل المصلحة العليا للأفراد ، أو الهدف الذي ليس بعده هدف لفرد من بينهم . وما تصدره « الدولة » من قوانين يمثل هذا الهدف ويحققه . وفلسفتها هي الفكرة المثالية التي تصور سمادة الفرد راطمئنانة الذاتى . وإذا كان الإنسان المعتقد بالله يرى في عبادته وخضوعه لله ، وفي فسائه في الطاعة له متعة نفسية ، لأنه عن طريق هذه العبادة يصل إلى مسعاه الأخير ، وهو القرب من الله ، فكذلك الفرد مع « دولته » يرى في الطاعة لقوانينها العادية أيام السلم وما تصدره من تعليمات استثنائية أيام الحرب منتهى اللذة الذاتية ، لأنه عن هذا الطريق يحقق غايته الأخيرة ، وهي القرب مما تبغيه الدولة وتطلبه . الدولة في نظر الإنسان الحديث والمعاصر تمثل الحكمة في الرئى ، ومصونة عن الانحراف في التوحية .

سواء أكان هذا التحول رد فعل لانجاء رجال الدين في القرون الوسطى أم نتيجة لاستمرار سيطرة الطابع الإنسانى على البحث والتثقيف ، فإن هذه « الدولة » ليست عالمية ، وبعبارة أخرى ليست « سر » الوجود المطلق ؛ لأنها - وإن كانت كائنا كليا أو عاما - محلية . هي نسبية Relative ، تخضع لتحديد والكشف الإنسانى . ولقد لا يصح أن تكون الغاية الأخيرة للإنسان . فالمثل الإنسانى آمن بعبادة الله ، لأنه هو وحده الذى صح أن يكون الغاية المطلقة أوسر الوجود المطلق . والدولة ، لأنها محلية أو نسبية ، من صنع الإنسان واعتباره . هي من اعتبار جنس بعينه أو جماعة معينة فلا تلي لذلك « سعى » الإنسان العام ، ولا تحقق هدف الأفراد جميعها .

ولأنها إنسانية — لكونها من اعتبار الانسان — لا تخوز ثقة الانسان المطلقة ، ولا اطمئنانه المطلق . وبالتالي — لهذا السبب — لا ترتفع قوانينها في نظر الانسان التابع لها عن المناقشة ؛ بل عن الممارسة أحيانا . ولذا لا يكون خضوعه لها خضوعا تاما ، ولا عن رضا .

والدولة العالمية قد فكر فيها الانسان المعاصر أيضا . وهي إن وجدت ، فمن صنع الانسان واعتباره كذلك ، لها خصائص الانسان ، وصاحب هذه بعيد عن أن يحقق الهدف الاخير للانسان .



الإيمان بالله مصدر أمل الانسان في الحياة ، والمحرك لتطوره الذاتي . وبعد الله من « النسبية » سبب لوجوب طاعة الانسان له ، وبالتالي وسيلة لأن يصل الانسان عن طريقها لغايته المثلى .

والثقافة الانسانية الخالصة تقصر عن أن تملأ حياة الانسان بمعناها ، لأنها تعجز عن أن ترشده إلى ما يطمئن نفسه ويجعله راضيا بتصرفاته ومغتهبطا بخطواته فيها .

الإنسان المتفائل هو المؤمن بالله ، والانسان المطمئن هو المطيع لله ، وكون الله لا يدرك كنهه هو سر عبادته ، وكونه بعيدا عن « النسبية » هو سبب طاعته .

القصاص أساس صالح للعقاب

لحضرته الأستاذ الدكتور أحمد محمد إبراهيم

وكيل نيابة دمنهور

نبذة تاريخية :

الجريمة قديمة قدم الإنسان ، وباقية ما بقي المجتمع الإنساني ، والاعتراف بظاهرة اجتماعية يستجيب معها والقضاء عليها مادام الإنسان لا يستطيع أن يعيش منفردا ، إذ أن الاختلاط بين أشخاص تتعارض مصالحهم ، وتباين طباعهم ، وتختلف طرق تربيتهم ، وتتغير ظروفهم لابد أن يؤدي إلى الاحتكاك ، وكثيرا ما يؤدي الاحتكاك إلى الإحرام . وإذا كانت الشرائع الدينية والقوانين الوضعية تنهى عن الجريمة وتعاقب عليها ، فليس الغرض من ذلك القضاء النهائي على الإحرام ، بل إنقاصه إلى أقل قدر ممكن .

ولعل أول جريمة ارتكبت على سطح الأرض - فيما نعلم - هي جريمة القتل حين قتل قابيل أخاه هابيل « واذل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرءا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ، قال لاقتلك قال إنما يتقبل الله من المتقين . لن بسطت إلى يديك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لاقتلك إني أخاف الله رب العالمين . إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين . فطوأت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين ، فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه ، قال يا ويلتني أمهزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين . من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ، ولقد جاءهم رسالنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون . »

ونعتبر جريمة القتل من أخطر الجرائم على المجتمع لأنها تفقد الإنسان حياته ، ولذا فعقوبتها في كل القوانين من أقصى العقوبات ، وغالبا يسددم القاتل .

وليس اعتبار القتل خطرا وليد التقدم الحديث ، ولكنه اعتبار عرفه المجتمع منذ وجد . ففي الزمن القديم كانت كل قبيلة تحيا مستقلة عن غيرها ، ولها نظامها وقانونها الذي هو كلمة الرئيس الأعلى الواجبة التنفيذ . هذا فيما يتعلق بالقبيلة في داخلها ، أما علاقة القبيلة بغيرها من القبائل فلا حكم إلا للقوة ؛ فالحق للقوى ولو كان معتصيا . وكان الاعتداء على أحد أفراد القبيلة يعتبر اعتداء على القبيلة بأكملها ، يتضامن الجميع في الانتقام من الجاني وقبيلته التي ترى هي أن من واجبا حماية الجاني والدفاع عنه ، وكثيرا ما قامت الحروب الطويلة بين القبائل المختلفة لانتقام الاعتداءات . وكان من المعتقد أنه إذا لم ينتقم من الجاني وقبيلته فقد حكم على القاتل بالهلاك الأبدي ، ولن يذوق شبعه الحائر طعم الراحة ؛ وبذلك كان للانتقام الدم صفة تكفيرية ؛ فهو بالنسبة لأولياء القتيل واجب ديني ومقدس لا يمكن التخلص منه دون أن يتعرضوا لبغض الميت واستنكار الأحياء (١) .

والقصص شريفة موسى عليه السلام ، وذلك واضح من قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » . والنص على القصاص موجود بالتوراة المتداولة الآن ؛ فقد جاء بسفر التثنية : نفس بنفس ، عين بعين ، سن بسن ، يد بيد ، رجل برجل (٢) .

وعلى العكس مما تقدم نص إنجيل متى ؛ فقد جاء فيه :

« منعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن ، وأنا أقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا ، ومن أراد أنف يخاصمك ويأخذ ثوبك فترك له الرداء أيضا ، ومن سخرك ميلا فاذهب معه اثنين (٣) » .

(١) القانون الجنائي لجرسون ص ١٦ ، ١٧ (٢) الإصحاح ١٩ آية ٢١ وانظر أيضا آية ٤ - ١٤ وسفر الخروج الإصحاح ٢١ آية ١٢ - ٢٧ ومقر العدد الإصحاح ٣٥ آية ١٦ - ٣١ (٣) الإصحاح الخامس آية ٣٨ - ٤١

ثم جاء الإسلام فأوجب القصاص وأجاز لولى الدم أن يمدد عنه الى الدية :
« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر والعبد بالعبد
والأنثى بالأنثى ، فمن عُتق له من أخيه شيء فأتباع بالمعروف وأدأ إليه بإحسان ،
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم
في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون (١) » .

ولما كانت الاحكام الجنائية للشرعة الإسلامية هي المهدف الاساسى
لمهاجى التشريع الإسلامى ، والمعدل الذى يتحصن خلفه المسادون بترك العمل به ،
فقد رأينا أن نبهت اتفاق القصاص مع وظيفة العقوبة في العصر الحديث ،
حتى إذا أثبتنا أن القصاص أصلح أساس للعقاب انهارت دعاوى مهاجى
الشرعة وطالبي عدم العمل بها .

وقبل أن نشرع في إثبات ما نحن بسبيله نتكلم أولاً عن عقوبة الإعدام
وعن العقوبات البدنية .



١ - عقوبة الإعدام

كانت عقوبة الإعدام مقررة في القديم لكثير من الجرائم وخصوصا
تلك التي تمس الحكم والحاكين ، وبتطور الزمن نقصت الحالات التي يحكم
فيها بالإعدام إلى الحد المقول ، ولم يكتف البعض بهذا الإقصاء بل طالب
بالغاء عقوبة الإعدام . وأول من دفع الصوت بالمطالبة بالالغاء العالم الإيطالى
بسكاريا في أواخر القرن الثامن عشر ، وقد سمح بوجود عقوبة الإعدام
في أوقات الاضطرابات السياسية . ووافق جان جاك روسو في عقده الاجتماعى
على بقاء عقوبة الإعدام على ألا تطبق إلا على الذين يسبب وجودهم في المجتمع
خطرا . وانقسم أنصار المدرسة الوضعية على أنفسهم ، فبينما زى لمبروزو
وجاروفالوا يوافقان على بقائها ، زى فرى يريد أن يستبدل بها الحبس المؤبد (٢) .

(١) البقرة آية ١٧٨ - ١٧٩

(٢) فارى ص ١٧٠ . لوران ص ٩٢ .

ويستند أنصار إلغاء عقوبة الإعدام إلى عدة حجج لا يجد أنصار إبقائها صموداً في دحضها . وفيما يلي هذه الحجج والرد عليها :

١ — عقوبة الإعدام غير مشروعة لأن حياة الفرد ملك له وهي شيء مقدس ، فليس لأحد في الوجود أن يسلبه هذه الحياة ، ولو كان المجتمع نفسه . ثم كيف يأمر القانون بالإعدام في الوقت الذي يعاقب فيه على القتل ؟ ويرد على هذه الحجة بكل سهولة ، فأولاً لا قيمة لقولهم كيف يأمر القانون بالإعدام مع أنه يعاقب على القتل ؛ لأن ما يحرم على الأفراد ليس من الضروري أن يحرم على المجتمع . والدليل على أن للمجتمع حقوقاً لا تقر بها للفرد ، أن أموال الأشخاص وحرياتهم محمية لا يجوز أن يعتدى عليها ، إلا أن للمجتمع الحق في المصادرة والحكم بالفرامة وله أن يحبس الشخص ، وبذلك يعتدى على ماله وعلى حريته اعتداءً قد يمتد إلى طول الحياة (١) .

وأما القول بأن العقوبة ليست مشروعة فيرد عليه بأن لكل عقوبة شرطين جوهرين إذا توافرا أصبحت العقوبة مشروعة ، وهما :

١ — أن تكون مادلة . ب — أن تكون ضرورية .

أما أن عقوبة الإعدام مادلة فلا نزاع فيه متى بلغت الجريمة الدرجة القصوى من الخطورة .

وأما أنها ضرورية فلا نزاع فيه كذلك ؛ فهي ضرورية لاستئصال المجرم وقاية للمجتمع من شره متى ثبتت خطورة نفسيته ، وهي ضرورية لجرم الغير وردعه ردعاً كافياً حتى يمتنع عن ارتكاب الجريمة .

ومتى كانت عقوبة الإعدام مادلة وضرورية فقد حازت كل صفات المشروعية (٢) .

٢ — عقوبة الإعدام فظيعة وقاسية ووحشية وليست إلا إحياء لمهد البريرة القديم ، وهي تتنافى مع ما وصل إليه المجتمع من تقدم ورقى ومدنية .

(١) مذكرات القلي من ٣٨٥ . لوران من ١٨٧ . بدوي وشيرون من ١٨٠ .

(٢) دروس على بدوي في علم الضابط .

ولكن ليست هذه الحجة إلا حجة جوفاء لاتسمن ولا تغنى من جوع ؛
حقا إن الإعدام أسمى عقوبة عرفها الإنسان ، إذ يترتب عليها فقد الحياة .
ولكن ما هي هذه الحياة التي يطلب منا ألا نقسو عليها هذه القسوة وأن
نسكون عليها محافظين ؟ إنها حياة شخص انتهك حرمة المجتمع وخرق قوانينه ؛
حياة شخص ارتكب أفظع الجرائم وقساها وأخطرها حتى استحق أن يحكم
عليه بالإعدام .

وأما القول بأن الإعدام بريرة تننافي وحالة المجتمع ، فليس إلا حجة
الضعيف العاجز . هل كل شيء لا يروق في نظرنا نصفه بأنه يبرى حتى
تستبشع عقول الدهماء ؟ إن هذا مالا يصح أن يلجأ إليه عالم معتد بعلمه .

ثم ما هي المدنية وما هو التقدم والرقى ، تلك الكلمات التي يتشدقون
بها ظانين أنهم يطعنون بها خصومهم في الصميم ؟ هل المدنية ألا ينال المجرم
حزاء ما قدمت يداه ؟ هل التقدم أن تترك كل قديم مهما كان حسنا مفيدا ؟
هل الرقى أن نسمو بالمجرمين على الأفراد الوادعين ، فلا نحوط حياة الآخرين
بصاج قوى من حماية القانون ، بأن تفهم المعتدين بأنهم سينالون أقصى عقاب
إن اعتدوا على هؤلاء المسالمين ؟ الواقع أنها سفسطة ومغالطة تستند إلى
خداع الكلمات .

وما أجل تلك الجملته التي قالها الأستاذ المونس كار « نحن نود إلغاء عقوبة
الإعدام ولكن ماذا قدم السادة السفاكون ؟ » ونحور نحن هذه الجملته فنقول
« نحن مرغمون على إلغاء الإعدام إذا شاء المجرمون ذلك » .

٣ — وإن أقوى حجة لأنصار الإلغاء هي قولهم إن عقوبة الإعدام متى
حكم بها ونفذت أصبح من المحال أن نصحح آثارها إذا ثبت أن الحكم بها قد
بنى على أدلة غير صحيحة . ورغم ما لهذه الحجة من الوجهة والقيمة فإنها لاتكفي
لتبرير إلغاء عقوبة الإعدام ؛ بل الواجب في هذه الحالة هو أن نأخذ أشد
الحيطه قبل الحكم بها ، فعلى القاضى أن يثبت من قوة الأدلة التي قدمت له ،
وأن يكون دقيقا في بحثه مترويا في صمته ليكون حكمه أقرب ما يكون إلى العدالة ،
وفضلا عن ذلك يجب أن يعدد قائلنا من يعتمد تقديم دليل غير صحيح يحكم

بمقتضاه بالإعدام ، ويجب أن يمتد العقاب أيضا فيشمل من يقدم بإهمال هذا الدليل .

واستحالة إلغاء أثر عقوبة الإعدام تنطبق أيضا على العقوبات المقيدة للحرية ، فإدام الحكم قد تعد كلة أوجزه كبير منه فلا قيمة للإلغاء ، لأن الظلم قد وقع مهما اختلف مقداره (١) .

ولست هذه الحجة في ذاتها إلا حجة نظرية ؛ فالخطأ القضائي في الحكم بالعقوبة إعداما كانت أم حبسا نادر . وتزداد هذه الندرة في الإعدام إلى درجة لا مثيل لها ، بحيث يمكننا أن نقول إنه قد تمر أعوام دون أن يحدث في العالم مرة .

٤ — الإعدام عقوبة قاسية لا مبرر لها ، لأن في الامكان أن نستفيض عنها بعقوبات أخرى كالحبس المؤبد . ولكن إذا كانت عقوبة الإعدام قاسية فإن العقوبة التي تستبدل بها تعاد لها في القسوة بل وقد تزيد عليها ؛ فقد فضل بعض السجناء الانتحار على هذا المذاب الذي لا آخر له .

٥ — وتم حجة أخرى يستمدونها من الاحصاءات الجنائية وهي قولهم : إنه لوحظ قلة الاجرام في البلاد التي ألغت عقوبة الإعدام .

وما معنى هذا ؟ هل معناه أن عقوبة الإعدام تشجع على ارتكاب الجرائم ؟ لقد ألغت بعض الدول عقوبة الإعدام وصل بهذا الإلغاء زمنا رجعت بعده هذه الدول من رأيها وأطادت عقوبة الإعدام إلى الوجود مرة ثانية . فمثلا ألغيت في إيطاليا عقوبة الإعدام سنة ١٨٨٩ ولكنها أعيدت سنة ١٩٢٦ بالنسبة لبعض الجرائم السياسية . وفي سنة ١٩٣٠ أعيدت بالنسبة لجرائم القتل ذات الظروف المشددة . وهذا الإلغاء ثم الإعادة يدل على أن الحجة المستمدة من الاحصاءات ليست قاطعة لأنها ليست عامة .

وحقيقة الأمر في ذلك كما قال جبريل تارد : « إننا إذا نظرنا الى البلاد التي ألغيت فيها عقوبة الإعدام نجد أن نسبة الاجرام قد قلت قبل إلغاء الإعدام

نظرا لموامل مختلفة ، وترتب على ذلك أن عقوبة الاعدام قد بطل تطبيقها في العمل أو كاد . لذلك رأى المشرع أن يلغيا بنص صريح . فهو يطو الاجرام في هذه البلاد لم يكن نتيجة لإلغاء عقوبة الاعدام بل هو سابق لذلك الالغاء . وربما كان الأقرب الى الصواب أن يقال : إن إلغاء عقوبة الاعدام في هذه البلاد نتيجة لنقص الاجرام لا سبب له (١) .

٦ — عقوبة الاعدام تمنع من إصلاح المجرم مع أن الغاية الأولى للعقاب هي إصلاحه . ويرد على ذلك بأن العقوبة كانت تكون إصلاحية تكون أيضا استتصالية ، ولم يقل أحد بأن عقوبة الاعدام تطبق على كل مجرم ، بل إن ذلك يكون قاصرا على المجرمين الخطرين أو جزاء لارتكاب جريمة خطيرة .

٧ — عقوبة الاعدام غير مفيدة فالمجرم حين يقدم على ارتكاب الجريمة لا ينظر الى الحد الأعلى للعقاب المقرر للجريمة بل يفكر في كيفية الفرار من يد العدالة . ثم إن المجرم قد يجد في الاعدام مجالا للزهو والافتخار .

والواقع أن القول بأن المجرم لا يفكر في العقوبة لا يمكن أن يصح إلا بالنسبة للمجرم بالصدفة ، أما المجرم الذي اتخذ الاجرام حرفة له وصناعة فانه يفكر أولا في العقاب وفي طريقة تنفيذه (٢) .

والقول بأن المجرم يجد في الاعدام مجالا للزهو والافتخار حين ينشأه بالمشجاعة وقت التنفيذ ، قد يكون صحيحا في بعض الأحوال ، ولكن هذا الشعور بالزهو لا يحدث إلا بعد ارتكاب الجريمة والحكم بالعقاب . وليس من المتصور أن يرتكب شخص جريمة من الجرائم مدافع الزهو والافتخار باظهار عدم المبالاة عند تنفيذ عقوبة الاعدام .

(١) مذكرة التلى من ٣٨٧ و ٣٨٨ .

(٢) قانون من ٣٩ . دوران من ١٩٧ .

الروافض واحداثهم في الاسلام

لمضية الاستاذ الشيخ منصور رجب

من هم الروافض ؟ لم سموا بهذا الاسم ؟ أصول مذهبهم ، واضعه ، الثفرة التي وثوا منها على الاسلام ، عقيدتهم في أبي بكر وعمر .

ابتدأ الأزهر حياته العلمية — في شهر صفر من سنة ٣٦٥ — بدرس الفقه على مذهب الرافضة . وظل يتزعم هذا الدرس قرنين اثنين من الزمان . بل لاجل هذا المذهب أوجد الأزهر ، حتى لا يصطدم بمذهب أهل السنة في جامع عمرو مهاد الحركة العلمية في ذلك الوقت .

والروافض هم الغلاة في حب علي بن أبي طالب ، ونقض أبي بكر وعمر وعثمان ومائسة ومعاوية في آخرين من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين . وسموا رافضة لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب لما امتنع من لعن أبي بكر وعمر حين طلب الجند منه لئنهما أثناء قتاله يوسف بن عمر الثقفي ، لما امتنع قائلا . ها وزيرا جدى عهد صلوات الله عليه ، رفض الجند رأيه ، فقال لهم : رفضتموني ؟ قالوا : نعم ، فغلب عليهم هذا الاسم .

وإذا عرفنا أن حادثة زيد هذه كانت أيام هشام بن عبد الملك — حاشا خلفاء بني أمية — استطعنا أن نقول : إن كلمة رافضة لم تغلب على هذه الفرقة إلا بعد أن كانت بنحو قرن إلا قليلا . ولا نطلق هذه الكلمة إلا على الغلاة من الشيعة ، أما غير الغلاة فلا يشملهم هذا الاسم ، اللهم إلا إذا أخذنا بتعطيل رواه المقرئ في خطه ، لم نره في غيره من المصادر التي بين أيدينا ، حيث قال بعد أن روى التعليل السابق : ومنهم من قال . لأنهم رفضوا رأي الصحابة رضي الله عنهم حيث بايعوا أبا بكر وعمر رضي الله عنهما .

وأول من وضع أساس مذهب الرافضة هو عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء — أسلم سنة ٢٩ في خلافة عثمان رضى الله عنه — وبناء على نظريات ثلاث : الرجمة . والوصية . والحلول .

هذه هي النظريات الثلاث التي أقام عليها هذا المذهب .

تحدث ابن السوداء أولاً عن الرجمة ، ثم الوصية ، وأخيراً تحدث عن الحلول . غير أنه حين تحدث أولاً عن الرجمة لم يتحدث عن رجعة على بل تحدث عن رجعة النبي صلوات الله عليه وأنه أحق بالرجوع من عيسى بن مريم ، وكان يقول فيما يقول : المعجب بمن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمداً يرجع وقد قال الله عز وجل : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » . وبعد أن قتل على نادى برحمته إلى الدنيا قائلاً لاتباعه : والله لو أتيتمونا بدماعه سبعمين مرة ما صدقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً .

أما الوصية فهي السلاح الذي استخدمه في فتنة عثمان ، فلقد أخذ يطوف البلدان متحدثاً فيها قائلاً : لسكن نبي وصى ووصى محمد على بن أبي طالب ، فهو وصيه من بعده على أمته ، فمن أظلم ممن أخذها بغير حق . وبعد أن هب الألفار واستمال الناس لهذه النظرية أخذ يحرك الناس ويؤلبهم على عثمان لأنه معتد على حق الوصى ، وإمامته حق لعلى فيجب أن ترد إليه . واستمر على هذه الحال يبيت الدعاة ويحرك الفتنة حتى خرج مع بعض المصريين — كان مقبلاً بمصر وقتئذ — إلى المدينة في فتنة عثمان ، وانتهى الأمر بقتله وبيعة على .

وفي خلافة رضى الله عنه نادى ابن السوداء بنظرية الحلول ، فقال : الجزء الإلهي محل في على والآخرة من بعده ، حتى ذهب جماعة من أتباع ابن السوداء هذا إلى على فقالوا له معافاة : أنت هو . فقال على : ومن هو ؟ فقالوا أنت الله ! فاستعظم الأمر وأمر بنار فأججت وأحرقهم بها . أو تدري ماذا قالوا له بعد أن حرقهم بالنار ؟ قالوا له : الآن صبح عندنا أنك أنت الله ، لأنه لا يعذب بالسار إلا الله . وفي ذلك يقول على رضى الله عنه :

لما رأيت الأمر أمراً منكراً أجبت ناري ودعوت قنبرا (١)
والى هنا أنام ابن السوداء مذهب الرافضة على هذه النظريات الثلاث :
الوصية وهى الأصل فى المذهب ، والحلول ، لطاعة الامام وعدم الخروج عليه
والتصديق بما يأتى عن طريقه . وأما الرجمة فلا حياة الأمل فى نفوس أتباعه
حتى لا ينفرط عقد المذهب بعد على .

هذه هى الأصول التى وضعها ابن السوداء أساساً لمذهب الروافض ودعا
إليها ، فأمن بها بعض المنتسبين لعلى ، وأصبحت عندهم عقيدة دينية لا تقبل
التناظر ، بل التجادل فيها يؤدى إلى الانسلاخ من الدين كما كانوا يمتقدون .

وان السوداء هذا يقدمه لنا الطبرى والمقرئى بأنه أخذ ينقل فى بلدان
المسلمين يريد إضلالهم فلم يقدر فرجع بكيد للإسلام (٢) .

وأعمال هذا الرجل فى فتنة عثمان وأفكاره التى طاف بها بعض البلدان
يدلان على أنه من الذين يقولون : آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ،
وعلى أن هذه الحركة التى أحدثها فى نفوس بعض المنتسبين لعلى تلقى وحياً
من غيظ تأججت ناره فى نفسه من ذلك الدين الذى به دالت دول الأديان
الأخرى ، ومنها اليهودية دينه قبل أن يسلم أو قبل أن يظهر الإسلام ، فأظهر
التشيع لآل البيت وأبطن الكيد للإسلام عن طريق الحيلة ما دامت القوة
ليست فى مقدورهم ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

والذين كادوا للإسلام وثبوا عليه من الثغرات التى فتحت فى صفوف
المسلمين بالخلاف على الإمامة . فالخلاف على الإمامة هو الباب الأول الذى
دخل منه أرباب الفرق الإسلامية على الإسلام بأفكار ونظريات غريبة مما

(١) الفصل بين الملل والنحل لابن حزم ج ٥ ص ١٨٦ والخطط للمقرئى
ج ٤ ص ١٨٢ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٥٧ والتبصير فى الدين
وتمييز الفرق الناجية من فرق المالكين لآبى المظفر طاهر بن محمد الاسفرايينى .
(٢) الطبرى ج ٥ ص ٩٨ والمقرئى خطط ج ٤ ص ١٤٦ .

جعل المسلمين فرقا وأحزابا يلعن بعضهم بعضا . ولقد ولد هذا الخلاف قويا ؛ فلقد حدث بعد الرسول صلوات الله عليه أن انجبت الخزرج في سقيفة بني ساعدة الى بيعة سعد بن عباد وأخرجوه لذلك وهو مريض ، وكان أسرم من القوة بحيث جعل حاصم بن عدي وعويم بن ساعدة يقولان لأبي بكر ومهر وأبي عبيدة بن الجراح وهم في طريقهم الى السقيفة : ارجعوا فإنه لا يكون ما تريدون . وفي السقيفة بعد أن أقبل الناس على أبي بكر يبايعوه حدثت مشادة بين مهر وسعد بن عباد ، قال فيها سعد لعمر وكان قد أخذ بلحيته لموقفه من الخلاف : والله لو حصمت منها شعرة ما رجعت و في فيك واضحة ! وقالت الأنصار أو بعض الأنصار : لا نبايع إلا عليا ، وتحلف على وبنو هاشم وطلحة والزبير عن اجتماع السقيفة ، وامتنع على عن بيعة أبي بكر ستة أشهر على الصحيح ، واختلط الزبير سيفه قائلا : لا أغمده حتى يبايع على . وأتى بعد ذلك موقف له خطره في هذا الخلاف : ذلك هو غضب فاطمة بنت رسول الله من أبي بكر وهجرها له حتى ماتت .

كل ذلك قد ساعد الذين أرادوا الكيد للإسلام على الدخول على المسلمين بأفكار غريبة جعلتهم شيعا وأحزابا .

ومن ابن السوداء هذا تشعبت أصناف الفلاة من الروافض . ومن يستعرض ما ذهب إليه فرق هذا المذهب يرى أن عليا عند أكثرهم إله خالق ، وعند بعضهم نبي ناطق ، وعند سائرهم إمام معصوم مفروضة طاعته . فيجمعهم القول بإمامته نصا ووصاية ، إما جليا وإما خفيا ، وأن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده ، فليست الإمامة قضية مصالحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنسبهم ، بل هي قضية أصولية من أركان الدين لا يجوز لرسول إمامه ولا تفويضه الى العامة وإرساله .

وإذا نظرنا الى هذا المذهب جملة على ضوء ما تقدم ترى أنه :

أولا : كان أسبق مذاهب الفرق الإسلامية وجودا في تاريخ الإسلام .

ثانيا : أنه المذهب الوحيد الذي من نظاما للأمامة يقضى بجعلها وراثية في أسرة واحدة من أسر المسلمين هي أسرة علي بن أبي طالب .

وسندهم في أن النبي قد وصى بالخلافة من بعده لعلي حديث مشهور بحديث عذير خم - عذير خم على بعد ثلاثة أميال من الجحفة يسرة الطريق - وهذا الحديث رواه أحمد في مسنده ج ٢ ص ٣٣٧ ، ج ٣ ص ١٢٠ ، ١٤٥ ، ج ٤ ص ١٠٢ ، ولهذا يمتقدون أن أبا بكر وعمر قد حرجا على هذا النص .

وهنا أنقل بيتين جاء في كتاب شرح الأخبار ص ١٧٧ تحت عنوان «لله در الناظم» وكتاب شرح الأخبار هذا من أمهات كتب المذهب ، وهو مخطوط بالمكتبة الملكية تحت رقم ٧٠٦٢ وهو للقاضي أبي حنيفة البغلي (غير صاحب المذهب) ، وهذا الكتاب قد اضطلع عليه المرحوم لدين الله بعد أن ألف فائدت منه ما أثبتته وأسقط منه ما أنكره ، وهما في الأبيات :

صديقهم بعد النبي تزندقا وكذلك فاروق الصحابة فرقا

بين النبي وآله ووصيه والمسلمين درا بذا من حقا

بل كان يأخذ أحدم البقل ، أو الحمار ، فيمذهبه ويضربه ويمطشه ويجمعه على أن روح أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فيه (١) . وهذه المناسبة أقول : إن أول من قال بتناسخ الأرواح في الإسلام هم الروافض ، ويظهر أنهم أخذوا في التناسخ برأى من يقول بانتقال الروح إلى أجساد أخرى وإن لم تكن من نوع أجسادها التي فارقت على سبيل العقاب أو الثواب .

« يتبع »

(١) الملل والنحل لابن حزم ج ٥ ص ١٨٢

الاسلام يغزو العالم

للمستشرق الكبير مونتيه

[نشر ما هذه المقالة على ما فيها مما يوجب النقاش إذاعة لما
حوته من حقائق عن الاسلام وعن حيويته وسرعة انتشاره
وخلو الخواص ، وليس هذا التصريح من رجل في درجة الأستاذ
الكتاب من العلم ، بالشئ القليل في تأييد الاسلام]

يختلف الشرقيون في حكمهم على المستشرقين ، فبعضهم يرفهم إلى السماء
ويتقبل كل قول منهم كأنه تنزيل من حكيم حميد ، وبعضهم يهوى بهم إلى
الحضيض ويرى أن كلامهم لا يعدو أن يكون شركا للإلحاد والفرج . وكلا
الفرقتين مغال في رأيه . ومما لا شك فيه أن المستشرقين شر يخطئون
ويصيبون . ولا شك أن بعضهم تحدوه رغبات قوية وزمات عنيفة إلى الخط
من شأن الإسلام . وقد يكون مصدر هذه الرغبات والتزات دينياً كما هو
الشان في كل ما يكتبه الآب « لأمس » ، وقد يكون استعماريّاً كما هو الشان
في كثير مما يكتبه كثير من المستشرقين الذين نبهوا في أقطار مستعمرة .
بجانب هؤلاء وأولئك طائفة أحصلت للبحث العلمي . ومن هؤلاء المستشرق
السويسري الكبير مونتيه الذي ترجم كثيراً من السور القرآنية في أسلوب
فرنسي رائع ، ونشر كتاباً فيها عن الاسلام ، وألقى محاضرات تتعلق بالرواحي
الاسلامية في فرنسا ، فكان لها موقع الدهشة عند الفرنسيين ، والاستعسان
عند الشرقيين . ومن هذه المحاضرات نقطف البعث الآتي :



... ومهما يكن من شئ ، فإن الاسلام قد غزا ولا يزال يغزو العالم ، مثله
في ذلك مثل الزيت المسكوب على ورقة لا يلبث أن يتغلغل مادتها ويتسرب
إلى أطرافها فيعم جل أجزائها .

لقد انتشر الإسلام في سرعة وذاع منذ نشأته . وقليلة هي الأديان التي بلغت مثل ما بلغه من قوة النفاذ والمريان . ولقد هال الناس ما رأوه من نجاحه وفتوحاته العديدة التي حمت الأمصار النائية فأقامت فيها الشرائع الإسلامية والإصلاحات التي آتى بها الدين الجديد .

لقد هال الناس هذا النجاح فذهبوا في تعليله مذهباً خاطئاً لا يسوغه العقل ولا ينسجم مع التاريخ .

لقد زعموا — وإتهم ليزمومون للآن — أن منشأ تفوق الإسلام في عهد محمد وخلفائه الأوائل إنما يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى ما للسيوف والرماح من شدة وبطش . بيد أن الواقع يكذب هذا الرأي تكديباً صارخاً . وما من شك في أن ثورة الإسلام الإصلاحية كانت أول الأمر دينية محضة . وما من شك أيضاً في أن محمداً كان رسولاً دفعه إلى مقاطعة الوثنية إخلاص عظيم وإيمان مكين ، فانتقل العرب — بنى جلدته — من ظلمات دين مبني على الجهل والخرافات ، وأتقدم من حالة أخلاقية واجتماعية بلغت مبلغاً أليماً من التدهور والانحطاط .

إننا لا نستطيع أن نشك في إخلاص محمد ولا في الحماسة الدينية التي نشبت بها روحه ، هذا الإخلاص وهذه الحماسة دفعا إلى أن يصعد في مكة ثم في المدينة برسائله ، رسالة الإصلاح .

بيد أن مركز الإصلاح الديني لم يكد ينتقل إلى المدينة بانتقال محمد إليها حتى انضم إلى أغراضه الإصلاحية عنصر جديد هو الشعور بالقومية العربية وفكرة جمع قبائل الجزيرة تحت راية واحدة . ومنذ ذلك العهد امتزج الإصلاح الديني بوحدة عربية تامة تنطوي تحت لواء سلطة دينية سياسية واحدة .

ومن هنا نشأ ما تميزت به الحضارة العربية من مزج عجيب بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، ذلك المزج الذي كان أول الأمر أس عظمها ومجدها ، ثم كان آخر الأمر سبباً في تدهورها وانهارها .

وعلى ضوء ما قدمناه يجب التمييز ، في أوائل عهد الإسلام ، بين التبشير بالقرآن ونشر الدين ، وبين الفتوحات الحربية والعمل على توحيد صفوف العرب .

هذا التمييز الضروري ، بل الأساسى ، لن يثير دهشة عبد هؤلاء الذين درسوا تاريخ الأديان .

وهناك تعليل آخر يعطى به بعضهم تلك الظاهرة الرائعة ، أعنى سرعة انتشار الاسلام منذ نشأته الأولى ، ولكنه تعليل تكبد صاحبه فى البحث عنه مجهوداً لا مبرر له ، إذ أن نظرة إلى الظروف العامة المادية التى تكتنف كل مجتمع إنسانى كانت وحدها كفيلاً أن نهتدى إلى الحقيقة فى ذلك .

أقول علل بعضهم ذلك الانتشار السريع القوى بأنه يرجع إلى هجرة العرب بحثاً عن بلاد أخصب من جزيرتهم التى لم تكفل لهم سهولة العيش ولم تفسح لهم المجال للنمو والزيادة .

ولقد ذهب بعض أنصار هذا المذهب بعيداً فتخيلوا أن المرء إذا أراد التعرف على سبب تلك الهجرة التى أدت فى القرن السابع الميلادى إلى فتح الاسلام لمعظم بلاد الشرق ، فعليه أن يرجع فى بحثه إلى التغير البطيء الذى ألم بالجزيرة العربية والذى كان من نتائجه أن تشمل الجفاف تدريجياً تلك البلاد الواسعة التى تبلغ ثلاثة أرباع مساحة أوروبا لشد ما أخشى أن يجرنا ذلك التغير البطيء إلى عصور سحيقة ، عصور ما قبل التاريخ ، فنضل خلال الزمن ولا نهتدى إلى الطريق .



هذا عرض موجز لأسباب انتشار الاسلام السريع فى أوائل عهده . وإذا كنت قد حرصت على التحدث فيه ، فما ذلك إلا لأن هذا الدين ما زال حتى يومنا هذا يغزو العالم . ولا يزال العاملان اللذان ميزناهما فى عهده الأول — نشر الدين والوحدة العربية القومية — يؤثران ويأتيان بالنجاح فى تلك الحركة الاسلامية المتواصلة إلى الأمام .

إن تقدم الاسلام المطرد فى القرن العشرين ما زال يعزى إلى هذين العاملين الأساسيين : العامل الدينى والعامل المدنى . وهذا الأخير ينطوى على الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

لنتحدث الآن عن العامل الديني ، ولننساءل عما إذا كان في الاسلام ، كما في المسيحية ، مبشرون . إن الدعوة الى المسيحية في الخارج تقوم على أكتاف المبشرين والإرساليات الدينية سواء في ذلك الكاثوليك والبروتستانتية ، فهل في الاسلام ما يعادل هذا النظام ؟

الجواب : نعم ، ولا .

الجواب نعم إذا نظرنا الى هؤلاء الدراويش المبشرين في بقاع الأرض وخاصة في المغرب والذين تستطيع أن تعتبرهم مبشرين حقيقيين . والجواب نعم أيضا إذا نظرنا الى تلك الجماعات الدينية التي من أعضائها الدعوة الى الدين الاسلامي .

يبد أن الاسلام في الواقع إنما ينتشر بنفسه ، فكل مسلم في أي بلد مشرك هو أولا وقبل كل شيء داعية لدينه ورسول وإن كان لا يلبس المسوح .

والمسلم في الغالب مؤمن بدينه شديد الإيمان به . وبما يمتاز به الدين الاسلامي أنه يستولى على مشاعر المؤمن وحواسه كلها ، ولئن كنا نرى اليوم بعض المسلمين يهلون في دينهم أو لا يعيرونه اهتماما فهذا لا يمنعنا من القول بأن التحمس من خواص الاسلام الأولى . لذا أكرر أن المسلم بفطرته مبشر وداعية . إنه يدعو إلى دينه كلما عنت له الفرصة . إنه يدعو إليه أثناء تجارته أو سياحته أو صناعته . إنه يدعو إليه سواء كان في قافلة أو في ركب أو في مكان مستقر .

ودعاة الاسلام ، في حيا التبشير به ، يترقبون للوصول إلى غايتهم سبلا قد تكون مختلفة أشد الاختلاف ولكنها تنسجم دائما مع حال الأمم وبيئة الأقاليم التي يقومون فيها بنشر دعوتهم . وهنا نرى جلبي العوامل الاقتصادية والاقتصادية بجانب العامل الديني تنافس وتوازره وتؤيده . فأنشأ دعاة الاسلام تلك القرى الصغيرة التي صمروها بمن فتح الله قلبه وبصره للدين الجديد فأمن به وانتهزوا فرصة تلك الجاهات الهائلة التي حلت ببلاد المغرب فمضوا دينهم على الأهالي في لباس من الرحمة والاحسان . واتخذوا تحرير العبيد سبيلا إلى نشر الاسلام ، كما فعل محمد بن علي السنوسي الذي اشترى قافلة بأسرها من الرقيق

وجاء بهم إلى زاويته فتفقههم وعلمهم، فلما أن اطمأن إلى صلاحيتهم للقيام بمهمة النبغير حررم ومرحهم إلى بلادهم معززين مكرمين ليفشروا فيها الاسلام .

أما في البلدان المنحضرة والشعوب ذات الثقافة والمدنية ، فدعاة الاسلام يسلكون وسيلة أخرى تختلف كل الاختلاف عما ذكرناه من وسائل : إنهم يعملون جاهدين على إعداد أنفسهم إعداداً طيباً فيما يتعلق بالثقافة الممتازة ، فيكتسبون بذلك ثقة سرادة المجتمع الذي يحلون به ، وعن طريق هؤلاء يؤثرون على عامة الشعب ، وقد يلجأون إلى نوع من التسامح الماهر كي يوافقوا بين الاسلام وبين التقاليد الشعبية والشعائر السائدة . لذلك نرى مسلمي الصين ، وهم يطمعون إلى أعلى المناصب الإدارية ويحتلون كثيراً منها ، يتحاشون أن ينوا مسجداً يفوق في ارتفاعه المعابد الأخرى ، ويتحاشون أن يقيموا فوقه المآذن العالية الرائية نحو السماء . وهم يوصون الاشباع الجدد بموالاة الظهور في الاعياد العامة رغم أنها تتمم دائماً بالطابع الديني الشعبي . بل إنهم لا يترددون ، حينما يشغلون المناصب العامة ، في قضاء الطقوس الدينية التي يعرضها الدستور . ومع هذا فإنهم ، حينما يجادلون أرباب الثقافات الممتازة ، يعرضون الاسلام في صورة الدين الفطري البسيط المظهر من كل الابتذالات التي يعميها عليه الكنفيشيوسيون .

وهناك وسيلة أخرى عظيمة الأثر في ذبوع الاسلام ، تلك هي المدرسة . وإن أول ما يعمى به المسلمون ، حينما يلغون عصا التسيار في بلد من البلدان ، هو أن يسوا مسجداً ويرفقوا به مدرسة ، فلا يلبث حتى يظهر تفوقهم جلياً ساطعاً ، فيتسابق من يحيط بهم إلى المدرسة بغية الوصول إلى مثل ثقافتهم وتهذيبهم ومدنيتهم

وإذا علمنا أن المرأة في بعض الأمم القاطنة بين النيل الأروق والمرتفعات للهضبة الحبشية هي التي تهيمن على النشاط العسكري دون الرجال ، فليس بمعجيب أن نرى دعاة الاسلام هناك يمنون خاصة بتثقيف المرأة وتعليمها . وكذلك يفعل السنوسييون فيما يتعلق بنساء (التوبو) . هذا مع أننا نرى قلة ما يعمره المسلمون في بلادهم من اهتمام بتعليم المرأة وتثقيفها .

والاسلام ينتشر أيضا بالزواج ، ومن اليسير على المسلم أن يصاهر أماسا من غير ملته ولا جنسه ، فهكذا يفعل أهل إفريقيا والصين . ولئن كان المسلمون في الصين يكثرزون من نكاح الصينيات ، فانهم يابون أن يزوجوا بناتهم من غير أهل هلتهم .

زد على ذلك أن الاسلام يقوى ويكثر أتباعه بما يشتره المسلمون من أولاد المشركين الذين ينهثونهم على الدين الحنيف . ولقد وأينا بعض مسلمي الصين ، في تحميمهم الدينى ، يشترزون ما يبلغ عشرة آلاف طفل بثمان باهظ ، وذلك أيام كانت الجماعات تفتح (بلاد القشان تونج) .



أردنا فيما سبق أن نتحدث عن العوامل الدينية في انتشار الاسلام ، بيد أننا دخلنا في محيط العوامل الاجتماعية والاقتصادية بل والسياسة . ذلك أن كل هذه العوامل متماسكة أشد التماسك مرتبطة أشد الارتباط ، وكل شىء في الاسلام يقسم بالطابع الدينى ، والمسلم ينظر الى كل شىء من خلال معتقداته وآرائه الدينية .

لنلق نظرة الآن على العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولنبدأ ببعض ملاحظات عامة تبدو لنا ذات أهمية عظيمة :

إن الاسلام في إفريقيا يتمثل في صورة نظام اجتماعى واقتصادى ممتاز ، وهو لذلك عامل من أقوى عوامل التقدم في هذه القارة . والاسلام ، مثله في ذلك مثل المسيحية ، هو حضارة ، بل حضارة عريقة قديمة ؛ أى أنه قد مرّت عليه عصور طويلة انتشر فيها وتطور تطورا بطيئا . وقد بلغت حضارته أوجها قديما في ربوع الشرق والغرب ، ثم أبلاها الزمن قذبلت وانكشت ، ولكسها لم تمنح قط من الوجود . وهامى اليوم تحاول أن تستجمع قواها وتداوى جراحها .

غزت هذه الحضارة إفريقيا فظهر للناس جميعا تفوقها في ميادين الإدارة والاجتماع ، كما ظهر لهم تفوقها في محيط الثقافة والأخلاق والدين ، وقد حدا

هذا التفوق بمض الباحثين(*) العادلين إلى إنصاف الاسلام في مقارنته عقدها بين أثر الاسلام وأثر المسيحية في المغرب ، فقال :

« إن المقارنة بين آثار الاسلام وآثار المسيحية سواء نظرنا إلى الجماعات أو إلى الأفراد ، تظهر في وضوح تفوق الاسلام وامتيازه . إنها تظهر تفوقه لافي ناحية عدد الاشباع الدين اكتسبهم لحسب ، بل في الأثر الثقافي والاخلاق والديني الذي نشره الاسلام في تلك الأقاليم » .

وإذا قلنا إن الاسلام بتدوقه ترك أثراً جليلاً في إفريقيا فيحب علينا أن نلاحظ (وهذه ثانية ملاحظتنا العامة) أن فيه قابلية عظيمة للانجماع مع ما فطرت عليه الشعوب الافريقية .

إن ما يعتاز به الاسلام البساطة ، تلك البساطة التي تثير إعجابنا ودهشنا إذ نراها مجسمة لدى الكثير من المسلمين الإفريقيين . إنها قوة تجذب للاسلام الآخرين ، وهي قوة للمسلم تحمله على التعلم وتسمى فيه الشجاعة والحزم . بساطة الاسلام ! بساطة المسلمين ! ... إنها تكاد تكون تحقيقاً تاماً لتلك الحياة المثلى التي عرضها علينا أخيراً بعض أجلاء المسيحيين في أوروبا وأمريكا .



ولقد كان للعامل السياسي أثر عظيم في انتشار الاسلام في المغرب . فكثيراً ما كان يتأثر نوع الديانة التي يختارها أهل المغرب بحاجتهم الضرورية إلى حفظ مركزهم الاجتماعي أو تقوؤهم أو سيادتهم ، سواء كانوا يفتخرون إلى قبيلة أو عشيرة ، أو كانوا أفراداً منمزلين .

هذا العامل كان لاشك أعظم قوة وأوفى نشاطاً قبل أن تتقاسم دول الغرب وجميع إفريقيا وجعاعها .

وإذا ما لاحظنا أن الاسلام يمثل نظاماً سياسياً وإدارياً باهراً ، فانه يسهل أن ندرك كيف أن شعوباً وقبائل بأسرها آمنت بالاسلام واعتنقته رغم أنه

(*) Mr. Delagosse, L'état actuel de l'Islam (Revue du monde Musulman, Paris 1910, P. 51).

أنماها من الخارج ، من بضعة أفراد من الخارج : لقد رأيت تلك الشعوب والقبائل ، وخصوصاً أهل إفريقيا ، أن ما أتى به هؤلاء الأفراد إنما هو قوة هائلة من شأنها أن تعينهم على الاحتفاظ بكيانهم كدول حرة مستقلة ، ورأوا أن هؤلاء الأفراد أنما بنظم اجتماعية ذات حيوية ناجحة خصبة . وإلى هذا يرجع رسوخ قدم الاسلام في أقاليم متعددة من وسط إفريقيا ومغربها .



نستطيع الآن أن نقول ، على ضوء ما ذكرناه سابقاً . إن الاسلام مستمر الذبوع والانتشار ، بل إنه ، من بين الديانات التبشيرية والتعليمية ، يحتل المكانة الاولى . إنه في تقدم وانتشار لم يفارقه منذ قرون . وليس بعيد أن نرى في يوم من الأيام ، تحت تأثير ظرف لا نستطيع التكهن به ، عاملاً من عوامل انتشار الاسلام التي ذكرناها يفتابه تطور فجائي باهر فيضحي بعيد الأثر هائله ، ويدفع الاسلام دفعاً الى غزو بقاع واسعة من الكرة الأرضية كما حدث في التاريخ من قبل .

ومهما يكن من أمر التكهّنات ، فليس لدينا أدنى شك في أن الديانة الاسلامية لم يفتر نشاطها ، لا ولن تتوقف قط عن الانتشار . إنها دائماً في تقدم ، وأتباعها دائماً في ازدياد .



يحكى أن عقبة بن نافع ، حينما غزا المغرب في سنة ٦٢ هـ ووصل الى ضفاف المحيط الاطلسي ، دفع بجواده في لجة المحيط حتى بلغت المياه عنق الدابة الكريمة ، عندئذ توقف القائد المتحمس صائحاً :

« ربّي ، لو لم تعقني مياه ذلك المحيط لسرت الى أنأى البلاد غازياً ، حاملاً لواءك المجيد ، فارساً دينك في سائر أرجاء مملكة ذي القرنين (اسكندر الأكبر) عاملاً مجاهداً في سبيل الدين وإيادة الكافرين » .

لكن الاسلام كان أعمد أثراً وأجل عملاً من ذلك القائد المتحمس الفخور . لقد عبر الاسلام بحاراً واجتاز قفاراً وراج في كل البقاع يصمدع باسم الله

محمد عبد الحليم

بالفقيه الفرنسيّة المصريّة

مباحث لغوية الابدال

— ٢ —

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار

هـ — تبدل الهمزة حرفاً من حروف العلة الثلاثة : الألف والواو والياء .
وهذا الابدال عند الحجازيين ومن نحاً نحوهم . والتيميون ومن جاوهم
لا يميلون إلى هذا الابدال . ويسمى الأولون أهل التخفيف ، والآخرون أهل
التحقيق . ولا بأس أن نعرض لشيء من التفصيل في موضوع التخفيف تاركين
تمام ذلك لكتب التصريف ؛ فقد أفرد فيها باب لهذا الأمر .

ا — فإذا كانت الهمزة ساكنة أبدلت حرف مدّ مجانسا لحركة ما قبلها ؛
كافي جرّ ورأس وُسُول . تقول فيها يير ورأس وسول . وقد سرت هذه
اللهجة إلى لسان عامتنا ؛ يقولون : رأس ويير ، ولا ترى أحدهم يقول رأس
ويئر . على أنا نسمعهم يقولون : اللؤم على مذهب أهل التحقيق . وكأن هذه
الكلمة محمت أولاً في مصر من التيميين ثم استمرت في اللسان على هذه
الصورة .

ب — وإذا كانت الهمزة مفتوحة بمد كسرة أبدلت ياء ؛ نحو مية في مئة ؛
قالت زرقاء الجبامة :

لبت الحمام لي إلى حمامتيه

ونصفه قديه ثم الحمام ميه

وفي قراءة (١) أبي جعفر مية وطاية ورياء الناس ، وهكذا تقول العامة :
ميه وفيتيه ، يمدلون الهمزة ياء ، وتراهم يشددون الياء حتى يقوى الاعتماد

عليها ويملاً النعم بها ، كما قالوا في فهم فمّ وفمى . ولا تسكاد ترى أحدا يقول الرثاء حتى المتقنين .

ج — وإذا كانت مفتوحة بمد ضم قلبت واوا ؛ يقال في المؤذن المؤذن وفي القواد القواد ، وقد قرأ فأذن مؤذن بلا همز ورش وأبان عن حاصم (١) .

د — وإذا كانت بمد واو أو ياء أبدلت بمثل ما قبلها وجرى الإدغام ، كما تقول في خطيئة : خطيئة ، وفي قروء جمع قرء : 'قرو' . وهذا جار في السنة العامة ، يقولون في شيء شيء ، وفي سوء سوء .

وأحب هنا أن أنبه على أن رسم الهزة تبع لغة التخفيف ، ولولا ذلك لكتبت في صورة واحدة . فقد كتبت في بشر هكذا نظراً إلى إبدالها ياء في لغة التخفيف ، وكذلك الأمر في لوم وبؤس . وأنبه أيضاً على أن قراءة المتقنين عندنا يلتزم فيها تحقيق الهزة ؛ ومرجع ذلك إلى أن قراءة التقرأف المتبعة عندنا هي قراءة خفص من حاصم ؛ وهذه القراءة جرت على لغة التحقيق إلا في النذر من الكلمات .



٦ — تبدل الالف قبل الحرف المشدد همزة مفتوحة في لغة بعض العرب . وقرئ : ولا الضالين ، قرأ بها أيوب السخيتاني . وحكى (٢) أبو زيد دابة وشأبة في كتاب الهمز . ويقول أبو زيد : سمعت عمرو بن عبيد يقرأ : فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان (٣) ، فظنفته قد لحن ، حتى سمعت من العرب دابة وشأبة . وفي كلام أبي الفتح بن جني أن هذا لغة . فالإبدال على هذا إبدال مطرد ، ويخالف في ذلك بعض النحويين . ويجعل بعض النحويين من باب دابة وشأبة اطمأن : يقول : إن أصلها اطمأن من اطمأن وهو الساكن ، فالمادة عنده ثلاثية .

(١) من البديع لابن خالويه ص ٤٤ (٢) انظر في هذه المراجعة كتاب البديع ١٥٠

(٣) انظر البحر المحيط لأبي حيان في تفسير الناحية .

فأما همز الالف فيما عدا ما سبق فيكاد يكون مقصوراً على السماع . وقد قيل إن المعجاج كان يهمز العالم والختام ونحوهما ، فإن لم يكن ذلك في لسان قومه بل كان في لسانه وحده لم يكن لغة كما لا يخفى . روى أنه قال في أرجوزة له : يا دار سلى يا اسلى ثم اسلى . ثم قال بمد أبيات : نغندف هامة هذا العالم . فغيب عليه ذلك بأن بعض الآيات مؤسس وبعضها غير مؤسس ، وذلك يسمى عند علماء العروض سناد التأسيس ، فقافية العالم مؤسسة لمكان الالف فيها ، وقافية اسلى غير مؤسسة ، فكان دفع من يقتصر له عنه أنه كان يهمز العالم وما جرى مجراه ، فعلى هذا لا سناد . وكذلك قال المعجاج :

مبارك للأنبياء خاتمهم معلم آى الهدى معلم

وقال القراء : ربما خرجت بهم فصاحتهم إلى أن يهمزوا ما ليس بمهموز ، قالوا : رثأت الميت ، ولبأت بالحج ، وحلأت السويق تحلئة — إنما هو من الخلاوة (١) .



٧ — تبدل الميم باء في لغة مازن ربيعة — هناك مازن اليمن — قوم أبى هتان المازنى . يقولون : با اسمك ؟ فى ما اسمك ؟ ويروى عنهم أيضاً إبدال الباء ميماً . ويروى أن المازنى دخل على الوائق فقال له الخليفة : با اسمك ؟ فقال : بكر . قال المازنى فضحك الوائق وأعجبه ذلك وفطن لما قصده ، فأنى لم أشأ أن أواجهه بالمكر ، وقال لى : احلس فاطبش . يريد فاطمش . ويريد المازنى أنه لم يقل مكر كما يقول قومه فى إبدال الباء ميماً كي لا يذكر المكر فى هذا المجلس ، وهو أدب حسن .

وأذكر فى هذا المقام أنى قرأت فى الرسالة لسنين حلون مقالا لصاحبها الأستاذ الزيات كتبه فى رقاء الملك فيصل الأول ملك العراق ؛ وفيه أن الملك ذكر له يوماً فى حديث معه وقد عرض للمثل المعروف : « تمنحس الجبل فوله فأرا » أن الجبل فى المثل هو الجبل ، وإنما أبدلت الميم باء على اللغة السالمة .

٨ — وتبدل الياء المشددة جيمًا في الوقف ؛ فيقال في بصرى "بصرج" ، وفي مصرى مصرج . ويقول سيبويه (١) في ذلك : «وأما ناس من بنى سعد فانهم يبدلون الجيم مكان الياء في الوقف ؛ لأنها حفية ، فأبدلوا من موضعها أئين الحروف . وذلك قولهم : هذا تميمج" ، يريدون تميمى . وهذا علاج يريدون على . وصححت بعضهم يقول : عربانج يريد عرباني (٢) . وحدثني من سمعهم يقولون :

خالى عويف وأبو عالج" المظمان اللحم بالعشج" وبالفداة فلق البرنج" يريد أبو على وبالعشى ، والبرنى . والرنى ضرب من التمر جيد ، وفلقه ما قطع منه بعد تكتله . وهذه اللغة نسبها سيبويه كما ترى الى ناس من بنى سعد ، وهى معروفة في كتب اللغة بمجموعة قضاة .

ومن إبدال الياء جيمًا غير المطرد قوله : حتى إذا أمسجت وأمسجا . يريد حتى إذا أمسست وأمسى . ومن هذا الإبدال في العامية قولهم في اليربوع للدويبة المعروفة جربوع . وأكثر ما يستعملونه وصفًا للرجل الحقيير ، يقولون : فلان جربوع ، وقد صاغوا منه فعلًا ؛ يقولون : هو جربع أى دنى خسيس كالجربوع . وهذه اللغة العامية قديمة ؛ فقد أُنْتُهبا منسوبة الى العامة صاحب المصباح .

وإبدال الياء جيمًا يذكرنا بمكسه ، وهو إبدال الجيم ياء . وقد ورد من ذلك الشجرة في الشجرة ، بكسر الشين فيهما . وقد قرئ : ولا تقربا هذه الشجيرة ، وهذه الشيرة ، فيما حكاه أبو زيد (٣) .



٩ — ومن لغات الإبدال في الوقف قول امض للمرب في الوقف على الأفعى ، أفعى ، وعلى الحبلى حبلى . وكذلك كل ألف في آخر الاسم . ويقول سيبويه (٤) في ذلك : «حدثنا الخليل وأبو الخطاب أنها لغة لغزوة وناس من

(١) الكتاب ج ٢ ص ٢٨٨ . (٢) الرماني : الذي يتكلم العربية من العجم . قال ذلك الفراء . انظر شرح أدب الكاتب للجواليقي ص ١٤٨ . (٣) البديع ص ٤ (٤) ج ٢ ص ٢٨٧ .

قيس . وهي قليلة . فأما الأكثر الأعراف فأن تدع الألف في الوقف على حالها ، ولا تبدلها ياء .

١٠ — ومن لغات الوقف أيضا أن بعض العرب يقول في الإنشء : « أفسمو » ويقول سيبويه في ذلك : « وزعموا أن بعض طييء يقولون : أفسمو » لأنها أبين من الباء .

١١ — ومن لغات الوقف أيضا أن يقولوا : رأيت رجلا ، وهذه حيلة بالهمز . ويقول سيبويه (١) : « وسمنام يقولون : هو يضربها ، فيهمز كل ألف في الوقف » .

وإني أرى أن أحتري في الإبدال المطرد بما ذكرت ، ففيه غنية وبلاغ . وأحب أن أذكر هنا أن الذين تكلموا في الإبدال من المتأخرين كالسيوطي في المزهري ذكروا بعض ضروب من الإبدال على أنها منوطة بقانون عام ، ويبدو أنها لا تتجاوز ألفاظا مسموعة .

(١) فمن هذا الاستقضاء في لغة سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار . تجمل العين الساكنة نونا إذا جاورت الطاء ، كأنطى في أعطى . وروى في الحديث : لا مانع لما أنطيت ، ولا منطى لما منعت ، في إحدى الروايتين . وقرئ شاذًا إنا أنطيناك السكوثر ، وهي قراءة الحسن وطلحة وابن عيصم والزعفراني . ويبدو أن الاستقضاء خاص بمادة الإعطاء ومنها اسمه ، فلم يعرف أن أحدا يقول ينطل في يعطل . والاستقضاء لا يزال جاريا في لسان أهل حيفا ، يقول أحدهم : حمل معروف ، انطفي كتابي . ذكر ذلك الأستاذ المملوك في مجلة المجمع (ج ٤ ص ٢٩٨)

ومن هذا الوادي خفحة هذيل ، يقول السيوطي إنها جعل الحاء عينا . والذي وقعت عليه أن هذا الإبدال في حتى ، يقولون فيها: حتى . وقرأ ابن مسعود

رضى الله عنه : ثم بداهم من بعد ما رأوا الآيات ليسبحنه حتى حين ، وأقرأ بذلك ، فكتب اليه عمر رضى الله عنه أن يقرئ الناس بلغة قريش حتى ، لا بلغة هذيل . ولم أر هذه القراءة في غير سورة يوسف مع تكرار حتى حين في غيرها . فقد يكون أن ابن مسعود رجع عن هذه القراءة امتثالاً لمرضى الله عنه ، وبقي من حل عنه قراءة يوسف دون أن يعلم رجوع ابن مسعود ، والله أعلم بحقيقة ذلك . وتري من هذه القراءة ما يؤيد ما ذكرت من أن القصة خاصة بحتى ، فلم يعلم أن ابن مسعود أبدل الحاء في حين عينا . وقد يكون وجه هذه اللغة أن أصل حتى عدى ، وأنتك إذا قلت جاء القوم حتى زيد فعناه أن الجسء تعدام الى زيد . وقد ذكر ذلك صاحب الفلسفة الغوية ، فتكون لغة هذيل هي الأصل في هذا الحرف .

ومن هذا الوادى الوتم وهو إبدال السين تاء ، كما في قول الراجز :
يا قبح الله بنى السملاة صمرو بن يربوع شرار الناس
غير أعطاء ولا أكيات

يريد شرار الناس ، ولا أكياس ، فأبدل التاء من السين لتوافقهما في الهمس ونجاور الخارج ، فهذا ليس من الإبدال المطرد في نظري ، وإن نسب السيوطى الوتم بوجه عام الى قوم من اليمن ؟

طبقات الناس

قال خالد بن صفوان : الناس ثلاث طبقات : طبقة علماء ، وطبقة خطباء ، وطبقة أدباء ، ورجرجة بين ذلك يغفلون الاسمار ، ويضيقون الاسواق ، ويكبدون المياه .

نقول : في هذا التقسيم ظلم عظيم ، فإن هناك طبقة لو لم تكن لمات أهل هذه الطبقات الثلاث جوعاً ، ولا صطحتهم حوادث الطبيعة اصطلاماً ، وهى طبقة الفلاحين والصناع ، فهم ليسوا برجرجة بين أولئك يغفلون الاسمار ، ويضيقون الاسواق ، ويكبدون المياه ، ولسكنهم ينتجون من كنوز الأرض ، ما يقبض الأبدان ، ويصطنعون من معادنها ما لا بد منه من المتاع ، ويدفعون عن الأوطان فائقة العدوان .

علوم القرآن

علم المنطوق والمفهوم

لفضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين

—

علم المنطوق والمفهوم في القرآن الكريم من العلوم التي انطوت تحت لواء علم التفسير ، وليست له شخصية معنوية مستقلة عن غيره من علوم القرآن التي ضمنها هذا اللواء العام : لواء علم التفسير ، وإن كان الأصوليون عرفوا كلا من المنطوق والمفهوم بتعريف صوروا فيه ماهيته وبينوا معناه ، إلا أنهم لم يعرفوه كعلم مستقل من علوم القرآن ، بل يشمل كل منطوق ومفهوم من القرآن والسنة مما يكون أصلاً من أصول التشريع واستنباط الأحكام ، ولم يبينوا موضوعه الذي هو ضروري في تمييزه عن غيره من علوم القرآن ، إذ العلوم إنما تتمايز بموضوعاتها ، وموضوع كل علم ما يبحث فيه من هوارضه الذاتية .

وللأصوليين المذر ، فهم لا يبحثون عن المنطوق والمفهوم وغيرها من علوم القرآن كالمطلق والمقيد ، والعام والخاص ، والمجمل والمبين ، والباسخ والمنسوخ ، إلا بقدر ما يتصل بموضوع علمهم ، وهو الأدلة السمعية التي يستنبط منها الأحكام الشرعية والفرعية التي يجب على المجتهد ومقلديه العمل بها . نعم من بينها القرآن الكريم ، بل هو أهمها ، إذ هو الدليل الأول عندهم ، والسنة الدليل الثاني ، لأنها منه بمنزلة البيان من المبين ، لقوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ، إلا أن عنايتهم بالقرآن الكريم خاصة ببيان ما خفي الأحكام والتفريع . فقد يؤخذ

الحكم من عموم العام كما يؤخذ من خصوص الخاص ، ومن إطلاق المطلق كما يؤخذ من قيد المقيد ، وهكذا على ما سنبينه هنا في المنطوق والمفهوم في بعض آى الذكر الحكيم . أما بيان موضوعات هذه العلوم وشرح عوارضها الذاتية بما يجعلها ذوات شخصيات مستقلة يتميز بعضها عن بعض ، فهذا مجال يعنون به في أبحاثهم الخاصة بعلمهم الخاص مطلقا .

وإذا كان علم التفسير — وهو العلم العام الذى يشمل جميع علوم القرآن وهو ألصق العلوم جميعا بها ، والذى كان سببا (فيما أظن) فى عدم عناية العلماء فى جميع المصنوع بالتأليف فى علوم القرآن اكتفاء به — قد لا يمرض لبيان موضوعات هذه العلوم المدرجة فيه ، وإنما تنصب عنايته كلها على بيان معانى الآيات الأصلية منها ، وما يلزمها من الكنايات والمجازات ، وأسباب النزول مما يقرب معانى الآيات إلى الأذهان ، وغير ذلك مما يعنى به علم التفسير ، فقيره من العلوم أولى ، حتى إن بعض أفاضل العلماء الذين عنوا بالتأليف فى بعض علوم القرآن تغلب عليهم نزعة التفسير ، فلا يزيد عملهم على أن يجمعوا من القرآن الكريم آيات خاصة بموضوع خاص ، ثم يفسروها ، فترجع مؤلفاتهم فى النهاية إلى أجزاء خاصة بتفسير آيات فى موضوع معين ، دون أن يبينوا لما موضوع هذا العلم الذى تصدوا لتأليف فيه حتى ترتبط مسائله بهذا الموضوع ، فيتميز عن غيره من علوم القرآن ، إذ هذا هو المهم فى تكوين الشخصيات المعنوية لهذه العلوم .

فها هو الامام الحليل ابن قيم الجوزية تلميذ الامام الكبير أحمد بن تيمية ، ألف كتابا فى علم أقسام القرآن سماه « التبيان فى علم أقسام القرآن » طبع فى مكة وفى مصر جمع فيه آيات القسم فى القرآن الكريم ، وفسرها تفسيرا جليلا . فهل هذا الكتاب فى علم أقسام القرآن كما سماه المؤلف ، أو هو كتاب فى تفسير آيات القسم فى القرآن ؟ أما لا أشك فى أن الوصف الثانى هو الذى ينطبق على الكتاب ؛ ذلك لاني أحاول أن أفرق بين علم القسم فى القرآن الذى يكون له موضوع معين يمكن فهم عوارضه الذاتية التى ترتبط به مسائله المأخوذة من آيات القسم فى القرآن ، وبين تفسير آيات القسم التى وردت

في القرآن . والذين ألفوا في علم أحكام القرآن ، كان عربى وغيره ، جمعا
آيات الأحكام من القرآن وفسروها . وهكذا كل من ألف في علم من
علوم القرآن ، يجمع الآيات الخاصة بهذا العلم ويفسرها ، ومع هذا ظنوا أنهم
في علوم القرآن قليلون جدا . ولعل الأثرة اكتفت بعلم التفسير .

هذا وأرجو ألا يتسرب إلى الأذهان أنى أعيب على هؤلاء الأئمة عملهم ،
أو أن أقدم مؤلفاتهم ، فاست بالغا مهما يكن من أمرى درجة أن أفهم كلامهم ،
فضلا عن نقده ، ولكى أريد أن أوازن بين عملهم كمؤلفين في علوم
القرآن ، وكفهرسين .

وها هو الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى ، ألف كتابا في علوم
القرآن دفعة واحدة سماه : التبيان في علوم القرآن ، سرد فيه علوم القرآن
سردا وبين كل علم منها بما سماه المساقطة رسما ، أى أنه صـور كل علم منها
تصويـرا ما ، وذكر بعض آيات من القرآن الكريم في كل علم منها ، ولم يظـل
عليه نزعة المفسرين في كتابه هذا لأنه ليس بصدد علم معين من علوم القرآن ،
فكتابـه في الواقع أشبه بفهرس لعلوم القرآن منه بكتاب في علوم القرآن .

ولا أريد أن أطيل معك الحديث عن المؤلفات في علوم القرآن ، فربما
أفردت لذلك مقالا خاصا لمجلة الأزهر أستوعب فيه المؤلفات ووصفها ،
خصوصا المخطوطات النادرة وبيانها من الناحية الأثرية والفنية والمطبعة ،
فهذا مما تعنى به مجلة الأزهر في نظامها الجديد .

ولنرجع إلى المنطوق والمفهوم :

عرف الأصوليون « المنطوق » بأنه ما فهم من اللفظ في محل النطق ،
وينقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح ، فالصرح ما دل عليه اللفظ بالوضع
كتحريم التأنيف للوالدين من قوله تعالى : « فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما » ،
وغير المصرح كتحريم الضرب من الآية المذكورة . ومعنى هذا أن للآية
الكريمة دالتين ، دلالة على المعنى الموضوع له وهى الأولى ، ودلالة على المعنى

اللازم له وهي الثانية ، ونسبى الثانية دلالة إشارة ومنها قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » وقوله تعالى : « وفصاله في عامين » ، فقد دلت الآية الأولى بمنطوقها الصريح على أن مجموع مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا . ودلت الآية الثانية بمنطوقها الصريح كذلك على أن مدة الرضاع أربعة وعشرون شهرا . وكلا المضمين مفهوم منهما صراحة لدالتهما عليهما وضما . ويلزم من معنى مجموع الآيتين معنى آخر لم يكن مقصودا منهما ، وهو أن مدة الحمل ستة أشهر ، لأنه إذا ثبت بالمنطوق الصريح في الآية الأولى أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ، وبه في الثانية أن مدة الرضاع عامان أى أربعة وعشرون شهرا ، ثبت أن مدة الحمل ستة أشهر ، إلا أن دلالة مجموع الآيتين الكريمتين على هذا الحكم ، بطريق الزوم للحككين المدلول عليهما بالمنطوق الصريح . ويقرر الأصوليون أن هذا الحكم ليس مقصودا من الآيتين ، وإن كان مستفادا منهما بطريق المنطوق غير الصريح ، ويسمون هذه الدلالة دلالة إشارة . وقد أخذ الإمام الشافعى رضى الله عنه بهذا الحكم وقرر أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ولحظتان : لحظة لوطه ، ولحظة للوضع . وفي بعض مصادر التاريخ الإسلامى أن رجلا تزوج امرأة فوضعت بعد ستة أشهر ، فاشتبه في أمرها ورفع الأمر إلى سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فاشتبه في الأمر كذلك ، وكاد يقيم عليها الحد ، لولا أن نبهه سيدنا على كرم الله وجهه إلى هذا الاستدلال من مجموع الآيتين السابقتين ، فدرأ عنها الحد ، وألحق بسب الولد بآبيه .

ومن الدلالة الإشارية أيضا قوله تعالى : « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر » ، فقد دلت الآية بمنطوقها الصريح على إباحة الجماع والشرب في ليالى رمضان حتى مطلع الفجر ، ولزم من هذا حكم آخر دلت عليه الآية بمنطوقها غير الصريح دلالة إشارة ، وهو جواز إصباح الصائم جنباً ، أى أن من جامع في ليلة رمضان وأصبح جنباً لا يفسد صومه . ووجه الاستدلال

أن المباشرة جائرة إلى طلوع الفجر ، فلو حصلت في آخر جزء من الليل لما كان هناك منقوع من الوقت للفصل من الجنابة ، فيصبح الصائم جنباً . فلو كان هذا مما يفسد صومه لما أبيع الجائع في آخر الليل .

ومن هنا ترى أن الفرق دقيق جداً بين المنطوق غير الصريح ، وبين المفهوم ، فهذه الأحكام التي أخذت من الآيات السابقة بمنطوقها غير الصريح تشبه ما يستفاد من المفهوم إلى حد كبير ، إذ يكاد يطبق عليها تعريف المفهوم وهو ما فهم من اللفظ في غير محل السلق ، حتى إن العلامة سعد الدين التفتازاني ، وهو المشهور بدقته ، قال في حاشيته على شرح العلامة عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب انظر ما الفرق بينه وبين المفهوم ؟ ولم يبين الفرق ، مما يدل على شدة وجه الشبه بينهما حتى لا يكادان يتميزان ، خصوصاً مفهوم الموافقة الذي عرفوه بأنه : ما يكون مدلول اللفظ في غير محل النطق موافقاً لمدلوله في محل السلق . وهو المشهور بلحن الخطاب ونحو الخطاب . وذلك كقوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً » فهي تدل بمنطوقها الصريح على تحريم أكل مال اليتيم ، وبمفهومها الموافق على تحريم إتلافه . وقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » فتدل بالمنطوق على أن من عمل مثقال ذرة من خير أو شر يلقى جزاءه ، وتدل بالمفهوم الموافق على أن من عمل أكثر من مثقال ذرة من خير أو شر يلقى جزاءه . وقوله تعالى : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك » فهي تدل بالمنطوق على تأدية القنطار ، وعدم تأدية الدينار ، وبالمفهوم الموافق على تأدية ما دون القنطار ، وعدم تأدية ما فوق الدينار .

فاظهر الفرق بين الأحكام المأخوذة من مفهوم الموافقة هنا في هذه الآيات ، وبين الأحكام المأخوذة من المنطوق غير الصريح في الآيات السابقة . وسنعود إلى إيضاح ذلك في مقال آت ، إن شاء الله . والله الموفق .

الزواج في التشريعات الحديثة

لحضره الاستاذ صالح بكير

أهم التشريعات الحديثة في العصر الحاضر هو التشريع الفرنسي ، ومنه استمدت جميع التشريعات الحديثة الأخرى أهم قوانينها ، حتى أن مصر استمدت قانونها المدني منه ، ولذا جعلنا قاصرا على التشريع الفرنسي فقط .

الزواج في القانون الفرنسي : اعتمد القانون الفرنسي الزواج عقدا مدنيا إشهاريا بمقتضاه يتحد رجل وامرأة في المباشرة والتعاون والمساعدة سوية ، وذلك تحت قوامة الرجل (الزوج) الذي هو رب المنزل Chef de ménage ويتضح من هذا أن الزواج عقد متوقف على إرادتين : إرادة الرجل والمرأة ، ومنتهج لإلزامات وواجبات ، ولكنه ليس عقدا كالمعقود الأخرى ، إذ إرادة الطرفين (ولو أنها مستقلة) لا يمكنها على حسب رغبتها وهواها أن تنظم آثار الزوجية أو تخضعها لشروط أو قيود ، بل القانون هو الذي يتولى ذلك ، كما لا يمكنها أن تقضى بالحلل الزوجية وفصم هراها أو أن تخضع الزواج لأشكال وقيود خاصة كما في العقود المالية الأخرى حيث إرادة الطرفين لها الحرية الكاملة في ذلك ، بل القانون هو أيضا الذي يحدد ويضع الأشكال والقيود وأغلال الزوجية بشروط عينها ، أهمها ضرورة صدور حكم قضائي بالطلاق أو بالبطلان ، ففي الحقيقة عقد الزواج لا يتصل مطلقا بالفكرة العامة للعقود العادية ، بل إنه في نفس العقود العادية يشترط القانون شروطا خاصة أهمها أن يكون العقد لا يمس الصالح والنظام العامين ، فأخرى بذلك عقد الزواج الذي هو عقد له صلة قوية بالشخص أكثر مما له صلة بالمال ، بل يمس عن قرب المجتمع بأسره ، فلذا أحاط القانون عقد الزواج بقيود يجب توفرها ، وإلا اعتبر الزواج باطلا أو غير صحيح كما سيأتي .

الصفة المدنية لعقد الزواج : رأينا فيما سبق أن الكنيسة منذ قرون عديدة كانت صاحبة الأمر والنهي في موضوع الزواج تشريعا وقضاء ،

كما عظم سلطانها وانتشر ابتداء من القرن العاشر الى القرن السادس عشر، ثم انحطت صولتها في عصر الثورة، كما لوحظ أن سلطان الكنيسة لا يرجع مطلقا في الابتداء الى عصر المسيحية الأولى، ولو أن الكنيسة قد وضعت أوامر ونواهي في موضوع الزواج ورتبت على مخالفتها عقوبات أهمها الحرمان، فإن هذه الأوامر والنواهي كانت تتجاهلها الدولة، وإذن فاحترام هذه الأوامر والنواهي إنما يرجع لضمير الشخص المعتقد للمسيحية، وعلى هذا كان يوجد في ذلك الوقت تشريعان قائمان أحدهما ديني تتولاه الكنيسة، والآخر مدني تتولاه الدولة، ورأينا في نهاية عصر الإمبراطورية الرومانية أن بعض الإباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية قد أدمجوا في قوانين الدولة بعض أوامر ونواهي الكنيسة الخاصة بموضوع الزواج، ودام هذا التشريع المزدوج مدة طويلة، وقد كان الطلاق الذي لا تقبله الكنيسة جازا في نظر قوانين الدولة، ولكن حينما قوى نفوذ الكنيسة ابتداء من القرن العاشر الى القرن السادس عشر استحوذت على التشريع والقضاء في موضوع الزواج، وكانت الدولة تنازعها في ذلك حتى انتهى هذا النزاع بانتصار الدولة بأن أصبحت هي صاحبة الاختصاص في موضوع الزواج، وذلك في عصر الثورة التي قررت أن جميع المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية تعتبر من المسائل المدنية. وقد نصت المادة ٧ من العنوان الثالث من دستور سنة ١٧٩١ على ما يأتي « القانون لا يعتبر الزواج إلا كمقد، والسلطة التشريعية هي التي تضع لجميع المواطنين سلا نميز طرق إثبات الزواج والولادة والوفاة وتعيين المأمورين العموميين الذين يكلمون بتحرير إثبات هذه المسائل ويحتفظون بها ». وجاء المرسوم الصادر في ٣٠ - ٢٦ سبتمبر سنة ١٧٩٢ فقرر أن الزواج يتم إظهاره بواسطة مأمور المجلس البلدي وفي دار البلدية الكائنة في محل إقامة أحد الزوجين .

نتائج اعتبار الزواج مدنيا : أهم هذه النتائج هي :

(١) أن المشرع يتجاهل الاعترافات الدينية عند ما يسن قانونا ما خاصا بالزواج، وهو في الواقع لا يستنكر الطلاق بل يحيزه، حيث إن تشريعه يكون

لكافة المواطنين بلا تمييز أو تفرقة في الدين والمقيدة ، فهو لا يتعرض لمقائد الناس ، ولا يجبر مواطناً على اعتناق دين أو عقيدة ما ، حيث العقائد ترجع لضمائر الناس ، فهم أحرار فيما يمتدسون به من الأديان والعقائد ، ولا دخل للمشرع في ذلك مطلقاً .

(٢) أنه خلافاً لما تراه الكنيسة أجاز المشرع المدني زواج القس ورجال الدين حيث إنهم يعتبرون مواطنين ، وقد تأيد هذا المبدأ من القضاة بحكم صادر من محكمة النقض والابرام المدنية بتاريخ ٢٥ يناير سنة ١٨٨٨

(٣) أن المشرع لا يتدخل فيما تسنه العقائد والأديان من قواعد خاصة بالزواج ، وإن عبارة دستور سنة ١٧٩١ لم تقل إن الزواج لا يكون إلا عقداً مدنياً ، وإنما تقول « إن القانون يعتبر الزواج عقداً مدنياً » وإذن فللزوجة حرية الكاملة في أن يضيفا على زواجهما الصفة الدينية وأن يحيطاه بالمراسم والطقوس ، فلا شيء يقيد من حريتهما ، ومع هذا فإنه يوجد نوع من الخلاف وعدم التناسق بين القانون الوضعي والمبادئ القضائية ، حيث إنه من الوجهة المنطقية ينبغي أن يكون الزوجان حريين في تبريك زواجهما بواسطة كاهنهم ، ولكن قانون ١٨ جرمينال سنة ١٠ قد حرم على رجال الدين القيام بتبريك الزواج قبل الثبوت من حصول إشهار زواج الزوجين بالطريق المدني ، ونص قانون العقوبات في المادتين ١٩٩ ، ٢٠٠ على عقاب الكاهن الذي يقوم بتبريك الزواج قبل التأكد من حصول إشهاره أولاً أمام المأمور العمومي ، وهذه العقوبة هي الحبس ، وحتى أنها تصل إلى العقوبة بالإعدام ، ففي هذا اعتداء من الدولة على مبدأ الحياد الذي تقيدت به فيما يخص بالمسائل الدينية ، ولكن ظروف عصر الثورة هي التي ألحقت الدولة إلى هذا لأنه كان لزاماً عليها أن تحافظ على مصالح الزوجين وعلى مصالح أولادهم ، وأن لا تمكن الزوجين من الإقلاص والتخلف مما فرضه القانون من وجوب اتباع الأشكال والأوضاع التي قررها ، والتي كانت حديثة العهد إذ ذاك ، ولكنه بالنسبة للأحوال الراهنة لا يوجد مسوغ يبرر هذا التحريم ، إذ في البلاد التي لا يوجد فيها هذا التحريم كإيطاليا قد لوحظ عدم وجود ضرر من إطلاق حرية الزوجين في

تبريك زواجهما قبل أو بعد إظهار الزواج حيث إن إظهاره واجب إجراؤه ، ومع هذا أيضا فقاعدته أسبقية إظهار الزواج على التبريك قد استقر أمرها في فرنسا وأصبحت كقاعدة ثابتة وثابتة لدى الشعب ، فلا ضرورة حينئذ لبقاء التحريم ، خصوصا وأنه منذ فصلت الكنيسة عن الدولة بقانون ٩ ديسمبر سنة ١٩٠٥ قد ترتب عليه إلغاء قانون جرمينال سنة ١٠ المذكور آنفا ، وكان الأجدر أن تلغى نصوص المادتين ١٩٩ و ٢٠٠ عقوبات أيضا ولكنهما لا زالتا قائمتين ، ولذا لو فرض أنه قد أجرى تبريك الزواج قبل إظهاره بالمأمور العمومي لتعرض الكاهن لعقوبة هاتين المادتين .

الزواج عقد رضائي : إن إعلان الزواج وإظهاره بواسطة مأمور حكومي كان نتيجة لتطور تاريخي بطيء إذ كانت الكنيسة تعتبر الزواج أمرا تعبديا يكفي في تحققه رضا الزوجين فقط وبدون حاجة لإجراءات شكلية ، بل كانت الكنيسة توصي بالتبريك فقط واعتبرت حضور القسيس كشاهد ، ثم اعتبرت حضورا آخر كطرف في الزواج ، وقد بينا كل هذا ، إلى أن انتهى الأمر في عصر الثورة بتقرير أن الزواج عقد ولا يكفي في تحققه رضا الطرفين فقط بل يجب أيضا لتحقيقه ومحتنه شروط أخرى ، فليس الزواج عقدا رضائيا محضا كما سنبين .

المعاذرة الحرة وضرورة تبسيط إجراءات الزواج : يجب أن نعترف بأن التشريع الحديث قد بالغ كثيرا في قيود وشكليات الزواج ، ولو أن مقاصد الشرع في هذا الوضع مقاصد جليلة إذ أنه يريد أن ينبذ الزوجين إلى خطورة أم عقد بين عقود حياتهما ، كما أنه يريد أن يسمح للوالدين بالتدخل في زواج أولادها إذا تراءى لهما عدم لباقتهم وأن به ضررا يلحق الأولاد أو الأسرة ، كما أنه أيضا يريد أن يوجد وسيلة سهلة لإثبات واقعة الزواج وإثبات شرعيته ونسب الأولاد إذا لم ذلك . وقد كانت نتيجة هذه القيود والشكليات قاسية ومؤلمة إذ أحجم الكثير من الناس خصوصا طبقة العمال والفقراء عن إتمام الزواج بسبب ما تحدته هذه القيود والشكليات من مضايقة وتعقيد ، ولذا

لجأ الكثير من الناس الى المميشة الحرة بأن يعيش الرجل والمرأة معيشة الأزواج بدون إجراء عقد الزواج فرارا من فداحة الرسوم والمصاريف وكثرة المستندات الواجب تقديمها عند إشهار الزواج ، وفي ذلك خطر عظيم بالنسبة للرجل والمرأة بالنسبة لأولادهما الذين يرزقون بهم من هذه المعاشرة الغير شرعية ، بل إنه يحس المجتمع أيضا ويعين على الفساد ويكثر من الفسق والفجور ، لذا وجب على المشرع أن يتدخل لتبسيط هذه الاجراءات وتخفيض الرسوم والمصاريف ، وأن يسهل الحصول على المستندات ، فكان أول قانون صدر في هذا الموضوع هو قانون ١٠ / ١٢ سنة ١٨٥٠ الذي بسط إجراءات الزواج بالنسبة للفقراء حيث خفض الرسوم والمصاريف إلى أقصى حد ممكن كما أن المأمور الحكومي بأنه يقوم هو نفسه باستحضار المستندات وتجهيزها ، وكما قرر أيضا الإعفاء من ضريبة الدمغة ووجوب الاسراع في إتمام الاجراءات . وتلت ذلك قوانين أخرى زادت في تبسيط الشكليات وحصرتها في نطاق ضيق بقدر الامكان ، ومع هذا فانه لا زالت بعض التقييدات قائمة وربما تزول يوما ما بمرور الزمن وتحت ضغط الحوادث وتطور الظروف .

الشروط الموضوعية لصحة وتكوين عقد الزواج :

يحسن التمييز بين الشروط العامة لصحة عقد الزواج وبين مواقفه التي يمكن اعتبارها شروطا خاصة . فالشروط العامة أربعة : (١) اختلاف الجنس (٢) سن البلوغ القانوني (٣) موافقة الزوجين (٤) موافقة والدي الزوجين أو من يقوم مقامهما في حالة ما إذا كان أحد الزوجين أو كلاهما قاصرا . أما الموانع فهي أربعة كذلك : (١) وجود زوجية قائمة (٢) وجود قرابة أو مصاهرة بين الزوجين (٣) العدة بالنسبة للمرأة الأرملة أو المطلقة (٤) وجود زوجية سابقة بين الزوجين كانت قد انحلت بسبب الطلاق . وقائدة التمييز ترجع إلى أن تحقيق الشروط العامة وإثباتها يقع على عبء الزوجين بينما الموانع إذا وجد منها فإن عبء إثباتها يقع على طائفة من يدعيها ، وهذا يكون بطريق المعارضة في الزواج .

صندوق الادخار والزكاة

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :
أرجو التفضل ببيان حكم الشريعة السمحة على المذاهب الأربعة في
المسألة الآتية :

بعض طوائف الموظفين وضعت لهم الحكومة نظام صندوق الادخار ،
وهو يقضى بأن تأخذ الحكومة من مرتب الموظف ٥ ٪ من راتبه شهريا
وتضعها لحسابه باسم حرف (ا) ، وتضع له من مالها قدر هذا المبلغ
لحسابه أيضا باسم حرف (ب) . وبمرور الوقت تتجمد هذه المبالغ فتصل الى
نصاب الزكاة . فاحكم الشريعة في الزكاة الواجبة لهذه المبالغ مع العلم بأن
المبالغ حرف (ا) من حق الموظف ولا تعلم له إلا بعد ترك الخدمة ؟
أما المبالغ الخاصة بحرف (ب) فلا تصرف للموظف إلا بعد ترك الخدمة
أيضا أو الوفاة أو بلوغ مدة معينة في الخدمة .

ابراهيم مغازى سلطان

الجواب :

بسم الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه :
تفيد اللجنة أن ما يأخذه الموظف في الحكومة نظير عمله لا يخلو الحال
فيه : إما أن يعتبر عطاء لا يملكه الموظف إلا بالقبض كما هو الظاهر من كلام
الفقهاء ، وإما أن يعتبر أجره نظير عمله فيملكه بأداء العمل ولو لم يقبضه .
وفي كلتا الحالتين لا تجب الزكاة فيه إلا بعد قبض نصاب تجب فيه الزكاة .
وذلك لأنه إن اعتبر عطاء فلما سر من أنه لا يملكه إلا بالقبض ، وإن اعتبر
أجره فما حجز منه هو في الحقيقة دين على الحكومة للموظف يتسلمه إذا
حل الأجل بخروجه من الوظيفة ونحوه . وليس ما لا يعتبر وديعة عند
الحكومة لأن الحكومة لا تحجزه كوديعة له عندها يأخذها متى شاء .

وإذن لا يزال هذا الجزء المحجوز ديناً على الحكومة لصاحبه يتسلمه عند حلول الأجل . وهذا الدين على مذهب أبي حنيفة إما أن يعتبر ديناً ضعيفاً وهو ما لم يقابل بمال أصلاً لأنه في مقابلة عمل الصامل الذي هو من قبيل المنفعة ، والمنفعة ليست بمال فلا تجب فيها الزكاة ، وإما أن يعتبر ديناً وسطاً وهو ما كان في مقابلة مال لا تجب فيه الزكاة بناء على أن المنافع تنزل منزلة المال .

وفي كلتا الحالتين لا تجب فيه الزكاة إلا بعد القبض وحولان الحول على ما هو الأصح عند أبي حنيفة في الدين الوسط ، على ما نقله صاحب البدائع ، ونقله ابن عابدين في حاشية البحر ، وعلى ما هو صريح مذهب الإمام مالك من أن الدين الذي هو أجرة لا تجب فيه زكاة إلا بعد قبض النصاب وحولان الحول من حين القبض .

وهذا هو ما تفنى به اللجنة ، لأن الفاعر إنما جعل الزكاة في نصاب يتمكن صاحبه من تنميته . ومن أجل ذلك كان الظاهر عند اللجنة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الاختيارات من أن الدين المؤجل لا تجب فيه الزكاة ، وهذا المال المحجوز لا يتمكن الموظف من تنميته . وإذا كان الأمر كذلك فلا تجب الزكاة فيه إلا بعد التمكن من تنميته ، وهذا إنما يكون بالقبض .

ثم ذهب أبو حنيفة إلى أن الشخص الذي كان عنده نصاب لم يحل عاينه الحول فاستفاد في أثناء حول هذا النصاب مالا من نفسه اعتبر حول هذا المال المستفاد من مبدأ حول النصاب الذي عنده ، فيجب عليه أداء الزكاة عن النصاب وما استفاده في أثناء الحول بمجرد تمام الحول على النصاب . فلو أن شخصاً كان يملك مبلغ مائتي درهم زائداً عن حاجته الأصلية في أول المحرم سنة ١٣٦٦ فاستفاد مالا من التقدين أو عروض التجارة في ذي الحجة من هذه السنة وجب عليه في أول المحرم سنة ١٣٦٧ زكاة النصاب الأول وما استفاده . وعلى هذا إذا كان عند الشخص الموظف نصاب مضى عليه بعض الحول فقبض المال المحجوز له في المصلحة بخروجه من الوظيفة مثلاً ، اعتبر حول هذا

المقبوض من الوقت الذى ابتداء فيه حول الصواب . أما إذا لم يكن عنده نصاب
 تام اعتبر مبدأ الحول للسال المحجوز من وقت قبضه .
 وعند الامام مالك يعتبر حول المقبوض من وقت قبضه مطلقا ، وهو
 الأظهر وهو ما تختاره اللجنة للفتوى . وبما ذكرنا علم الجواب عن السؤال .
 والله أعلم ؟

صلاة الجمعة في معسكر الجيش

وجاء إلى لجنة الفتوى أيضا الاستفتاء الآتى :
 كتيبة من كتائب الجيش المصرى تقيم في مكان اتخذ منه مكان لإقامة
 الصلوات فيه ، فهل تصح صلاة الجمعة منهم في هذا المكان ؟ علما بأنه لا يدخله
 أحد إلا بإذن خاص ، والجنود غير مستوطنين ، إذ شأنهم التنقل .
 يوسف جبريل

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .
 أما بعد : فتفيد اللجنة بأنه لا تصح صلاة الجمعة من هؤلاء الجنود غير
 المستوطنين في مذهب من المذاهب الأربعة . وظاهر مذهب ابن حزم
 من فقهاء المسلمين صحة صلاة الجمعة منهم . فإذا شاءوا أن يصلوا الجمعة على هذا
 المذهب فينبغى لهم أن يصلوا الظهر بعدها احتياطا . والله أعلم .

حكم العزل في الشرع

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :
 سئلت عن حكم الشرع في عزل الرجل عن امرأته لسبب ما ، فرجعت
 إلى كتاب زاد المعاد فوجدته يحكى خلافا قويا في المسألة مال في نهايته
 إلى إياحة المنزل . لكن وقع في قلبى أنه قد تكلف في التأويل . لذلك لجأت
 إلى اللجنة الموقرة لمعرفة الرأى الراجح في المسألة .

أحمد أحمد غازي
 مأذون كفر الجرايدة

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة بأنه قد ورد في السنة من الأحاديث ما هو صحيح صريح في المنع من المزل ، كما ورد فيها ما هو صحيح صريح أيضا في الإباحة . وتستظهر اللجنة في الجمع بين هذه الأحاديث أن تحمل الأحاديث الدالة على الإباحة على ما إذا كان هناك مصلحة في المزل أو دفع ضرر ، وتحمل الأحاديث الأخرى المانعة على ما إذا لم يكن هناك غرض صحيح من جاب مصلحة أو دفع مضرة . فيكون الأصل في المزل هو الحظر ، وتحمل الإباحة إذا كان هناك غرض صحيح كما قلنا . هذا هو ما تراه اللجنة وترجعه . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

فساد الاخوان

قال أبو الدرداء : كان الناس ورقا لا شوك فيه ، فصاروا شركا لا ورق فيه .

وقال الرياشي :

إذا ذهب التكرم والوفاء	وماد رجاله وبدا الغشاة
وأسلمت الزمائم إلى رجال	كأمثال الذئاب لها عواء
صديق كلما استغفنت عنهم	وأعداءه إذا جهد البلاء
إذا ما جثتهم يتدافسون	كأنى أجرب أعداءه داء
أقول ولا آلام على مقال	على الاخوان كلهم العفاء

نقول : في هذا غلو كبير ، فإن في كل زمان دخره من فضلاء الناس وكرمائهم فلا يحملن التشاؤم صاحبه أن يطلق الكلام إطلاقا على هذا النحو فيعمدو الواقع المصنوع .

اليتم

فازت هذه القصيدة بجائزة الشعر في المسابقة الادبية الكبرى التي عقدتها محطة الشرق الادنى للاذاعة العربية في هذا العام ، وقد أذاعتها هذه المحطة في يوم ٢٨ فبراير سنة ١٩٤٧ .

ومجلة الأزهر تعنى بتخليد هذه الأطروفة الادبية القليلة في صفحاتها اعترافاً بفضل ناظم عقدها ، وحرصاً على هذه الدرر الثمينة أن تضع ، لاسيما وفضيلة منشئها من نابتة الأزهر ، وقد نال الجوائز الأولى في المسابقات العامة مراراً ، وكان عنواناً حياً على نجابة الطلية الأزهريين ، وعلى استعدادهم للتبريز والسبق .



زفراتُ هذا القيظ من زفراته	ودموعُ هذا الغيم من عَبراته
ضاق النهار أسمى بحمل همومه	وانشق صدر الليل من أمانه
عار تكتشف لخطوب فلا أب	يحنو ، ولا أم طوت سوءاته
فه واهي الخفق بين ضلوعه	زادت كوارثه على دقاته
أسوان تدرك شجوه من صوته	وتحس ذل اليم من نبراته
وأحو محيماً كالخضم مفضتن	يطوى الشحوب أساء في طياته
خط الشقاء عليه قصة يتمه	إن تلقه لمرقه من قماره
وطريد كوزر ضل في آفاته	تجيمها - إن سار - من غايته
وإذا أقام فما ينق إلى حمى	يحنو على المشبوب من لوعاته
حمل الفوادح رأسه ما ضمه	صدر يلم الشعث من أشتاته
ومشى يئن فما أقالسه يد	مسحت على المكدود من شمراة
عقمت أمانيه ولكن دهره	أعيا مناكبّه بعبه بناته
وارحمته لليتم ومن يصب	في والده فيا شقاء حياته



كم حسرة قد أورتها نظرة
وورى البشاشة في مواكب طوم
يارب طفل صاح منهم : يا أبى
أوصاح : يا أبى، فكانت هتفة
وكانه من دهرم تقطية
وهو أغاريد الحياة شدت به
إن ساجلوه العدو في أفراسهم
أو وام تنعيم السرور له فم
أبدأ تغالبه الدموع كأنها
وإذا تشجج بالتشكى لم يجد

وإذا أهل العيد في آفاته
وتسابق الأبطال فيه مواكباً
وعلى جسمهم جديده ثيابه
أبصرت مطويا على أصعاله
حيران ينظرم فيرجع باكياً
العيد بملا كأنهم من شهده
ما العيد للمحزون إلا لومة
ذكرى لآلام اليتيم صرصة
لو عاش والده لأضى بسمة

من اليتيم يحوطه برعاية
شدوا عزائمهم فرب إساة
واحموا مواهبه يحنكم في غد
إن الذى خلق النبوغ مواهباً
ولربما نهض اليتيم بقومه
اليتيم أنجب للزمان (محمدًا)

وبقبله في العيش من عثراته
للدهر صارت بعد من حسناته
بالمعجزات الفر من آياته
قد صير الإغفال من آفاته
وأطلت الآمال من رايته
فما دجاء وكان خير هداته

أغاريد

الحمام والشعر العربي

لفضيلة الأستاذ كامل عبد مجلات

في الشعر العربي جوانب تروق ، وفيه هزجات تشوق . ولشعراء لفتات
تهز العواطف ، وتروح عن النفس ، وتطرب الإحساس .

من ذلك مساجلة الشعراء لأسجاع الحمام ، أو تعرضهم لوصف عواطفهم
وحركاتهم وتجاوبهم بالشجا ومطارحة الحمام بالشجن ، متأثرين في ذلك هديل
بنات الأيك ، ومترجمين أنغامها المسحوعة ، والأغاريد التي تعرب من طائفة
غامضة وتطرب فيه تخمضان يجيد بالنفوس كلما اهتز غصن أو ترنخ فرع أو اهتزت
أراكمة . وكتب الأدب تعرض لشعر الحمام ، ووقوف الشعراء عند هذا الطائر
الجميل الذي يألف ويؤلف ، والذي يجلب الحب ، ويوصف بالطرافة والنظافة
والإيلاف . وقد تلهى الناس قديما وحديثا وجرى كثير من القداسي وراء
تجارب الحمام وعرفوا ألوانه ومهابطه وشيائه وجهاته ، ووصفوا أوكاره ،
وعرف الحمام بالهدوء . وهو أنواع ، منه القماري ، والفواخت ، والدباسي .

ويقولون : هديل الحمام ، فإذا طرب قالوا : غررد . ووصف بحسن الفناء
والإطراب والنوح والشجا .

وللحمام ميزات منها حسن الاهتداء ، وجودة الاستدلال ، وثبات الحفظ
والذكر ، وقوة النزاع إلى أربابه ، والإيلاف لوطنه .

وهو يرى ويبصر ويفهم انحدار الماء ... وما أكثر ما يستدل بالجو أو
من الطرق إذا أعيتته بطون الأودية ، فإذا لم يدر أممه هو أم مشحدر ؟ تعرف
ذلك بالريح ، وموضع قرص الشمس في السماء .

وقد عرف المثنى بن زهير بحفظه لأنساب الحمام . وقال بعض الناس : إن الحمام قاسى القلب ويتطوس للأثني فإذا هجرت عشه مر عنها غير مكترث بها .
وقال بعض الأدباء : كل طير بحسن الصوت والمهيل والترجيع يطلق عليه حمام .

ومن خصائصه البادية الزهو ، وهو أنشط ما يكون في اللهو والجدل . ويقول مثنى بن زهير وهو إمام الناس في البصر بالحمام : « لم أر شيئا قط في رجل وامرأة إلا رأيت مثله في الذكر والأثني من الحمام .
وليس التقبيل إلا للإنسان والحمام .

وللجاحظ طرئف عن الحمام وصاحبه . ونظرفوا في أوصافه وعللوا ألوانه بما يدخل في الجانب الخرافي .

قالوا : إن الحمامة كانت دليل (نوح) ورائده في السفينة ، وقد حازت وضا نوح ودعاه ، فنحها الله الطوق الجليل . ويقولون إنها لما عادت إليه وارتادت له وكانت رجلها تحمل الطين دليلا على قرب الاستقرار ، عوضها الله بدل الطين الخضاب . وليس هذا إلا غلال التخريف ، وإن كان من التمليل الطريف . ولكن الذى لا شك فيه أن الحمام بتطريه وتغريده ترك ظلا طريفا في الشعر يصور لواعج الشعراء . وكان تطراب الحمام من منيرات الشعراء ومذكبات الأسمى في غربتهم وفي هجران الحبايب وقسوة الفراق . من ذلك موقف الحمام وخواطر عدى بن الرقاع .

وأما شجاني أننى كنت نائما	أعلل من فرط الجوى بالتبسم
الى أن بكيت ورفاءى في رونق الضحى	نردد مبكاهها بحسن الترم
فلو قبل مبكاهها بكيت صباية	لسمدى شفيت النفس قبل التندم
ولكن بكيت قلبى فهبج لى البكا	بكاهها فقلت الفضل لمستقدم

وشاعر آخر يلوم نفسه على نومه عن ذكرى الحبيبة ، ويكذب وجدانه ويعنف نفسه التى سبقتها الحمامة :

لقد هتفت في جنح ليل حمامة على فتن تدعو وإني لنائم
 كذبت وبتراته لو كنت عاشقا لما سبقتني بالبكاء الحمام
 ولم تزل الحمام منيرات الشوق كلما صدحت ، وكلما اهتز بها فرع في أبنك ،
 وكلما أشرق الصيف أو أتمم الربيع
 يقول حميد بن ثور :

وما هاج بي الشوق إلا حمامة دعت ساق حر فرحة وترنما
 مطسوفة خضباء تصدح كلما دنا الصيف وانجاب الربيع فأنجما
 وبعض العشاق تستخفه المناجاة والمطارحة فيهتف بالحمام طالبا منها
 مساجلة الدمع على ساطانه الخالية وذكرياته ما يخفى منها وما يعلن . من أولئك
 المماميد الذين هملوا الشعر الرقيق ، مثل شفيق بن سليك :

ولم أبك حتى هيجتنى حمامة تغنى حمام الأبيك فاستخرجت وجدى
 فقلت تعالى نيك من ذكر ما خلا وتذكر منه ما نمر وما نبدي
 فان تسعديني نيك دمعتنا معا ولا طاقى سوف أسمعها وحدي
 وبعض الشعراء يعجب للحمام التي تنوح ولا يقطر جفونها الدمع
 ولا يقرح عيونها سخينه .

فلم تر عيني مثلهن حماما نكين ولم تدمع لمن عيون
 وإن تعجب فمعجب للشعراء الذين اندفعوا في تيار عواطفهم المحرومة
 فنفسوا على الحمام التطريب في حضرة إلهه واهتزاز غممه ، ونسوا أن التفريد
 والتطريب في أنفاس الحمام ، ولكن ألمشوق يعنى الشاعر والحب يصمه .

واسمع لهذا :

ألا يا حمام الأبيك إلهك حاضر وفصنك مباد فقيم تنسوح
 أفق لا تنح من غير شيء طاقى بكيت زمانا والفؤاد محيح
 ولوما فشطت غربة دار (زينب) فها أنا أبكى والفؤاد فرح

ويصدقنا وقع النأثر حميد بن ثور حين يقول :

فلم أر مثلي شاقه صوت مثلها ولا غريباً شاقه صوت أعجمها

والمعتمد بن عباد له مقطوعة نذوب رقة وسلاسة وطرافة ، وفيها ذلة الغربة وانكسار الحرمان ووقع النشبت وقسوة الدهر المفرق للأهل والأحباب :

بكت أن رأت إلفين ضمهما وكر مساء وقد أخنى على إلفها الدهر
وناحت وباحت فاستراحت بسرهما وما نطقت حرفاً يبوح به مر
بكت واحداً لم يشجبه فقد غيره وأبكى لآلاف عديدهم كثير

وصاحب المبقرية المأسورة فارس بنى حمدان أبو فراس له ترانيم حين مع حمامة تنوح على شجرة طالية ، وكان أسيراً في بلاد الروم ، بث وجدانه بما يذيب حر الأنفاس وتقنيت الأكباد شجاً وشجناً :

أقول وقد ناحت بقربي حمامة : أيا جارتى هل بات حالك حالي
معاذ الهوى ما ذقت طارفة النوى ولا خطرت منك الهموم بيال
تعالى ترى روحاً لدى ضعيفة تردد في جسم يعدب بال
أيضحك مأسور وتبكي طليقة ويسكن محزون وينطق سال

وبعض الشعراء ينسى طبيعة الحمام ويأخذه حنق عليها وصيق بهديها ويحاسبها حساباً قاسياً من فرط لوعته وشدة ضيقه ، ويقارن بين بكائه وبكائها . من هذا شعر أبي مروان :

ناحت على فنن وكل شج بكى يوما بلا دمع فليس يساكي
لو كنت صادقة وكنت شجبة جادت دموعك حين جد بكاك

وكان الشاعر يريد لنفسه صدق البكاء وحرارة الدموع ودفقات الأمل ، ويرد بكاء الحمام إلى التصنع ، وإلا أجرت دمعاً هامياً . وتلك خيالات شاعر وأوهام عاشق .

وألفة الطيور معروفة عند القلب الانساني ، ولكن الحمام لها

متزلة تمتها الاغاريد ومساجلة عواطف الشعراء ونجوام وانفراد لهاة الحمام
بالترديد الشجي الذي يسرى عن المحزون والمألوم ، وهل كان الشعر إلا قبائر
تسرى من المحروم وتخفف الواعج المكومة .

وكان للشاعر الطريف (كشاجم) حذب على (قرى) أخلص في حبه ، فلما
فقدته رثاه وكشف عن همه بفقد صميمه وخليه ونجيه ، وفي رثائه حرقه صادقة
تم منها أنفاس كشاجم :

فجئت بالقمرى فجعة ناكل وفقدت منه أمتع السمار
لون الغمامة والقمامة لونه ومناسب الأفلام بالنقار
ومطوق من صنع خلقة ربه طوقين خلتها من النوار
ولطالما استغنيت في غلس الدجا بهديله عن مطرب الاوتار
مرح الاصائل يستحث كؤوسنا ويقيننا للقرض في الاسجار
ما كنت في الاطيار إلا واحدا هبات أودى سيد الاطيارا

وكل فيض القريحة حول مشاهد الحائم ، وطبيعة نظريها ترديد لمعاطفة
أسيفة في نفس القريب ، وتأملات تشوبها رثات الأسف ، لأن أوتار الحائم كلها
هزجات شجية آتة مسرفة في التحقن والتهافت على الإيمعان ، في الحن يميل
إلى الحزن !

ولفئات الشعراء في مساجلة الحمام تغلب عليها الرقة والترقيص كأنما
تنغم أوتار الشعراء أنامل النسم وخطرات الأغصان في مهاب الاصائل والحنائل
الحاتية التي تميل وترفع الشادية الملحنة كلما من لها أن تن أو تمن .

وأخيرا فللشعراء ألحان طريفة ، وأناة خفيفة ، ومبدعات يطول بنا
الوقوف عندها ، وبلد لنا أن نقول محققين عن قارى شعر الحام :

فلا يحزنك أيام تولى تذكرها ولا طير أروا

الامانة الامانة أيها العربون !

لحضرة الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقي

يقرأ القارىء في كتاب (حياة محمد) تأليف أميل درمنغم وتعميب محمد مادل زعيتر بالصفحة ٢٥٧ ما يأتي :

« وحدث مرة أن رجلا من الانصار هرع الى المسجد وجلس على ركبته وأخذ يضرب زوجته وهو ينعتها بالزانية ، فلم يقل محمد كلمة وأعرض عنه ، ثم لحقه الانصارى وكرر قوله أربع مرات ، فيروى أنه جلد لذلك . ١ هـ . وإذا رجع الى الاصل الفرنسي من ٢٩٣ يقرأ ما يأتي :

Un jour, un autre Ançari court à la mosquée, se met à genou, bat sa coulpe et crie : " Le dernier des derniers a fornicqué ! " Mahomet ne répond rien et se détourne.

L'homme le suit, répétant quatre fois son aveu. Et l'on dit qu'il fut en conséquence lapidé.

وتعميب ذلك حرفيا ما يأتي :

ذات يوم ، أقبل أنصارى آخر الى المسجد ، وركع ، وضرب صدره ندما ، وصاح « إن أخير الاخيرين (يريد الآخر كما جاء في الحديث الآتى في الطريق الاولى) قد زنى ا ، فلم يجب محمد بشيء ، وأعرض . فتبمه الرجل مكرراً أربع مرات اعترافه . وبقال إنه بناء على ذلك قد رجم .

ونس الحديث الصحيح كما جاء في طرفه الرابع في البخارى ثم في صحيح مسلم هو ما يأتي :

١ - ٦٨ - كتاب الطلاق ١١ - باب الطلاق في الاخلاق والكره والسكران

عن أبي هريرة قال : أتى رجل من أسلم ، رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو في المسجد فناداه ، فقال يا رسول الله إن الآخر قد زنى (يريد نفسه) فأعرض عنه ، فتنحى لشق وجهه الذي أعرض قبله ، فقال يا رسول الله إن الآخر قد زنى ، فأعرض عنه ، فتنحى لشق وجهه الذي أعرض قبله ، فقال له ذلك ، فأعرض عنه ، فتنحى له الرابعة ؛ فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه فقال : هل بك جنون ؟ قال لا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اذهبوا به فارجوه . وكان قد أحسن .

٣ — ٨٦ — كتاب الحدود ٢٢ — باب لا يرحم المجنون والمجنونة

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فناداه فقال : يا رسول الله إني زنيت ، فأعرض عنه حتى ردد عليه أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أبك جنون ؟ قال لا . قال : فهل أحصنت ؟ قال نعم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اذهبوا به فارجوه .

٣ — ٨٦ — كتاب الحدود ٢٩ — باب موال الإمام المقر هل أحصنت ؟

عن أبي هريرة قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من الناس وهو في المسجد فناداه : يا رسول الله إني زنيت (يريد نفسه) ، فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، فتنحى لشق وجهه الذي أعرض قبله ، فقال : يا رسول الله إني زنيت ! فأعرض عنه ، فجاء لشق وجه النبي صلى الله عليه وسلم الذي أعرض عنه ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أبك جنون ؟ قال لا يا رسول الله . فقال : أحصنت ؟ قال نعم يا رسول الله ! قال : اذهبوا فارجوه .

٤ — ٩٣ — كتاب الأحكام ٤٩ — باب من حكم في المسجد

عن أبي هريرة قال : أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فناداه فقال : يا رسول الله إني زنيت ، فأعرض عنه ، فلما شهد على نفسه أربعاً قال : أبك جنون ؟ قال لا : قال اذهبوا به فارجوه .

• — وجاء في صحيح مسلم :

٢٩ — كتاب الحدود • — باب من اعترف على نفسه بالزنا

عن أبي هريرة قال : أتى رجل من المسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فناده فقال : يا رسول الله إني زنيت فأعرض عنه ، فتنحى تلقاه وجهه ، فقال : يا رسول الله إني زنيت فأعرض عنه ، حتى ثنى ذلك عليه أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دماء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أباك جنون ؟ فقال لا . قال : فهل أحصنت ؟ قال نعم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذهبوا به فارجوه .



تجميع هذه الطرق الخمس لهذا الحديث الصحيح على أن الرجل هو الزاني ، وأنه لما شهد على نفسه أربع شهادات وكان قد أحسن ولم يكن به جنون ، أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يذهبوا به ليرجوه .

والنص الفرنسي الذي جاء به غريب اللغة والدين يتفق مع هذه النصوص في أن الرجل هو الزاني ، وأنه اعترف على نفسه أربع مرات ، وأنه لذلك قد رجم . وإن كان قد أغفل سؤال النبي صلى الله عليه وسلم له هل أحسن وهل به جنون ، إذ لا يرمي المجنون ولا غير المحسن .

فمن أين جاء الأستاذ المسلم العربي الناقل إلى العربية أن الزانية هي الزوجة ، وأن الرجل أخذ يضربها وينعتها بالزانية ، وأنه جلد لا رجم ؟ !

سأدلكم أنا أيها القراء كيف هوى به الجبل باللغة التي ينقل منها إلى هذه الهاوية !

جاء في النص الفرنسي *bat soi coulpe* فبحث في معجمه عن *bathre sa coulpe* فلم يجد لها به أثرًا ، فظن أن التصحيف الذي قد سلط على اللغة العربية في كتابات الأقدمين قد تطرق أخيرا إلى اللغة الفرنسية ، ولم يمن بالبحث عنها في أحد المعاجم الفرنسية ، فظنها تصحيفا لكلمة *Couple*

وبحث في معجمه فوجد أن Couple معناها زوج قصار أمامه : (١) يضرب و (٢) زوج فطلق لها هذه الجلة « وأخذ يضرب زوجته » . ولكن Couple وإن كان معناها الزوج فليس الزوج هنا بمعنى الحليلة ، ولكن كل اثنين متشابهين يطلق عليهما زوج ، ويطلق على الرجل والمرأة معاً زوج . أما الزوجة بمعنى الحليلة فما كانت أبداً إحدى معاني Couple

ثم أين نجد في النص الفرنسي ما يقابل (وهو ينعتها بالزانية) ؟ . إن ما نلصق A fariué le derwir de derwirs وترجته كما جاء في الطريق الأولى للحديث أن الآخر قد زنى (يريد نفسه) كما تقول : إن الاند قد فعل كذا تريد نفسك .

ثم إن Lapislé معناها رجم كما جاء في الطرق الخمس للحديث ، فمن أين جاءه أن معناها جلد ؟ فبدلاً من أن يعنى حضرة العرب المسلم العربي بالرجوع الى المصادر الأصلية فيراجعها على الأصل المترجم منه فيقر ما جاء مطابقاً له ويشير الى ما خالفه ويزيد ما أغفله ويوضح ما غمض وأبهم — نراه ترك هذا كله وارتركب ما لم يرتكبه إلا جاهل باللغة التي ينقل منها ، والا جاهل بالنص الذي ينقل فيه ، وما هكذا تكون الإمارة في التعريب . وقديماً قال الشاعر الجاهلي :
إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

البلاغة

كان خالد بن صفوان يقول . لا تكون بليفاً حتى تكلم أمتك السوداء في الليلة الظلماء في الحاجة المهمة بما تكلم به الناس في نادي قومك ؛ وإنما اللسان عضو إذا مرنته مرز ، وإذا تركته كان كاليد تخشنها بالممارسة ، والبدن الذي تقويه برفع الحجر وما أشبهه ، والرجل إذا عودت المشي مشيت .

نقول : إذا صح هذا فلم يكن لنوفل بن مساحق حفظ من البلاغة ؛ فقد روى عنه أنه كان إذا دخل على امرأته صمت ، فإذا خرج عنها تكلم ، فاعترضت عليه قائلة : إذا كنت هندنا سكنت ، وإذا كنت عند الناس لظقت ؟
فأجابها بقوله : إني أجل عن ديقك ، وتدقين عن جليلي .

من نواذر المؤلفات التي لم تطبع

إذا صح لامرأة أن تغفر بتراتها العلمي وتباهى به الأمم ، فإن أحق الأمم بالمباهاة والمفاخرة هي الأمة الإسلامية ، وحسبها في ذلك أنها حملت لواء العلم وناصرته دولة العلماء في أشد العصور ظلاما وجهالة ، وأنها وضمت أساس هذه الحضارة التي يأخذ ضياؤها بالابصار . غير أن كثيرا من ذخائر هذا التراث لا يزال مجهولا للناس ، وقد جددت الهيئات وجمدة الأفراد في الكشف عن هذه الذخائر ونشرها ليكثروا بها الثقافة العربية الإسلامية ويحملوا بها النهضة العلمية . ولكن مما يأسف له العلماء أن كثيرا من دور الطباعة التجارية في مصر قد أساءت إلى هذه الحركة العلمية بنهاونها في تصحيح ما تنشره من الكتب وإخراجها على صورة من الخطأ والتحريف يبرأ إلى الله منها العلم والعلماء . وفي الحق إن حالة الطباعة والمطابع ، وبخاصة المطابع العلمية التجارية ، في ميسر الحاجة إلى رقابة صارمة من الجهات العلمية والحكومية لتخرج للناس صورا صحيحة من الكتب العلمية التي تنشرها ، وترفع عن كاهل العلماء أعباء تصويب هذه الأخطاء التي يعمج بها كثير من المطبوعات العلمية الحديثة .

وقد سئمت مجلة الأزهر سنة حسنة حين فكرت في نشر بعض الرسائل النادرة التي لم تنشر ، في الحدود التي يسمح بها حجم المجلة وظروفها . وجريا على هذه السنة رأيت أن أنشر فيها بعض رسائل العلامة السيوطي لم تنشر من قبل فيما أعلم . وليس العلماء في حاجة إلى أن أقدم لهم السيوطي . وحسب العامة أن يعلموا أن للسيوطي خمسين وأربعمائة مؤلف وأنه ألف في كل فن تقريباً : ألف في الفقه واللغة والنحو والتفسير والحديث والمصطلح والتوحيد والطب وغيرها ، وله فيها الكتب المطولة ، والرسائل القصيرة . ومن طريف ما أذكره وأنا بصدد الحديث عن العلامة السيوطي أن بعض خدام المكتبة الأزهرية أصبح من كثرة ما ردد أمم السيوطي في فنون مختلفة أثناء عمليات الفهارس بالمكتبة يستظهر ترجمته وسنة وفاته كما يستظهر بعض سور القرآن .

والرسالة التي أقدمها الى القراء في هذا العدد رسالة صغيرة سماها « التعليل والإطفا نثار لا تطفى » وهي رسالة ضمن مجموعة له بخط يده عرفت في المكتبة الأزهرية بمجموعة السبوطي . وقد عني مولانا فضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر منذ سنوات بهذه المجموعة ، تقديرًا لقيمتها العلمية ، فأخذ منها صورًا فوتوغرافية أهدى المكتبة منها صورة محفوظة بها . وتقع هذه المجموعة في ثمانين ورقة ، وتشتمل على تسع عشرة رسالة بخط دقيق جدًا ، وقد استغرق الكاتب كل فراغ الصفحة طولاً وعرضاً ، وقد أكل المقص مع الأسف الشديد بعض الكلمات من أطراف أوراق بعض الرسائل الهامسة بها حين أراد صاحبها تجليدها . وكثيراً ما يكتب عنوان الرسائل على هامش الصفحة رأسياً لا أفقياً ، ولولا أنه كان يكتب أسماء الرسائل والفصول بمداد أحمر لعسر على القارئ تمييز بعض الرسائل عن بعض .

والرسالة التي أشرت إليها تقع في نحو صفحة ونصف من الأصل ، كتب عنوانها بالخط الكبير في أعلى الصفحة وأنها بخط المصنف . وإعما قلت بخط كبير لأنه لا يمكن وصف ذلك الخط بالثلث أو النسخ ، ثم أعاد اسمها في أول الرسالة بالمداد الأحمر الدقيق . والمناسبة بعيدة بين ما اختاره السبوطي عنواناً للرسالة وبين موضوعها . وموضوع الرسالة هو ما وود من الأحاديث في تسليمة الوالدين في فقد أولادها بما أعد الله للصابرين منهم على ما احتسبوا من الأولاد ، ومكان هؤلاء الأولاد في الجنة ، وتطبيب النفوس بما يلقاه المؤمنون من الشدة عند الموت ، وجواز البكاء الخالي من النوح على الأموات .

فالرسالة في الواقع جزء من الحديث في هذا المعنى ، ولذلك قال السبوطي في آخر الرسالة : إنها آخر الجزء الذي ألفته يوم السبت تاسع عشر من صفر سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة ، أحسن الله عقابها . وقد شرح السبوطي بعض الألفاظ الغريبة التي تحتاج في نظره الى شرح ، وبنها على خطبة موجزة وأرمة فصول وخاتمة . وها هي ذى أقدمها الى القراء نقلاً عن أصلها نقلاً دقيقاً عما في الوسم :

أبو الوفا المرازقي

التعلل والاطفا لنار لا تطفى

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي عفا الله عنا وعننا : الحمد لله الذي لا راد لقضائه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في بقائه . وأشهد أن محمدا عبده ورسوله خاتم أنبيائه . صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم لقائه . وبعد فهذا كتاب أودعته الأحاديث الواردة في موت الأولاد ، مقتصر على متونها حاذقا للإسناد ، ترويحاً للأكباد ، وتطمينا للنفوس على هذه الحيرة التي ما لها من نفاذ . ومجيبته : التعلل والاطفا لنار لا تطفى . ورتبته على فصول :

الفصل الأول

في ثواب الوالدين

عن أبي حيان قال : قلت لأبي هريرة : حدثني شيئا مهمته من رسول الله صلى الله عليه وسلم تطيب به أنفسنا عن موناها ، قال نعم : سفارهم دعاميص الجنة ، يتلقى أحدهم أباه فيأخذ بثوبه فلا ينتهي حتى يدخله الله وأباه الجنة . رواه مسلم . والدعاميص : جمع دهموص وهو الدخال في الأمور . ومعناه أنهم سيأخون في الجنة دخالون في منازلها لا يمنعون من موضع منها كما أن الصبيان في الدنيا لا يمنعون من الدخول على الحرم .

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما تعدون الرقوب فيكم ؟ قال قلنا : الذي لا يولد له ، قال : ليس ذلك بالرقوب ولكن الرقوب الذي لم يقدم من ولده شيئا . رواه مسلم . قال أبو عبيدة : الرقوب في اللغة معناه : فقد الأولاد في الدنيا فجعله الله فقدا في الآخرة .

عن بريدة قال : كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فبلغه أن امرأة من الأنصار مات ابن لها فجذعت عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أصحابه فلما دخل عليها قال : أما أنه قد بلغني أنك جزعت ، فقالت : مالي لا أجزع وأنا رقيب لا يعيش لي ولد ؟ فقال : أما الرقوب التي يعيش ولدها . إنه لا يموت لامرأة

مسلمة أو امرىء مسلم نسمة ، أو قال ثلاثة من ولده فتحتسبهم ، إلا وجبت له الجنة . فقال صمر : واثنين ؟ قال واثنين . رواه البزار .
 عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما تعدون الرقوب فيكم ؟ قالوا الذى لا ولده . قال بل هو الذى لا فرط له . رواه البزار ورجاله ثقات .
 عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما لعبدى المؤمن عندى جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدنيا ثم احتسبه إلا الجنة . رواه البخارى .
 وعنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد فتمسه النار إلا تحلة القسم . رواه البخارى ومسلم . وتحلة القسم : قوله : وإن منكم إلا واردها . قال النووى : والمختار أن المراد به المرور على الصراط .

وعنه قال : أنت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم نصبي لها فقالت : يا رسول الله ادع الله له فقد دفنت ثلاثة ، فقال : دفنت ثلاثة ؟ قالت نعم ، قال لقد احتظرت بحظار شديد من النار . رواه مسلم .

عن أبي سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء : ما منكن من امرأة تقدم ثلاثة من الولد إلا كانوا لها حجابا من النار . فقالت امرأة : واثنين ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : واثنين . رواه البخارى ومسلم .
 عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من الناس مسلم يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . رواه البخارى ومسلم .

عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قدم ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث كانوا له حصنا حصينا من النار . فقال أبو ذر : قدمت اثنين ، قال : واثنين ، فقال أبى بن كعب سيد القراء : لقد قدمت واحدا ، قال : وواحدا ، ولكن إنما ذلك عند الصدمة الأولى . رواه الترمذى وابن ماجه .
 عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من مات له فرطان من أمتى أدخله الله الجنة . قالت عائشة : ومن مات له فرط ؟ قال : ومن مات له فرط ياموفقة . قالت : فمن لم يكن له فرط ؟ قال : فأما فرط أمتى لن يصابوا بمثلى . رواه الترمذى . والفرط الذى يتقدم الواردة فيهم لهم ما يحتاجون إليه .

عن عثمان بن أبي العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد استعجى بمحنة كشيعة من النار من تلف بين يديه ثلاثة من الولد في الاسلام .
رواه الزار والطبراني .

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما يزال المؤمن يصاب في ولده وحامته حتى يلتقي الله وليست له خطيئة . روى مالك في الموطأ .
وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كسقط أقدامه بين يدي أحب إلى من فارس أخلفه خلفي . رواه ابن ماجه .

عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن السقط ليرغم به إذا دخل أبواب النار ، فيقال : أيها السقط المرغم به أدخل أبويك الجنة ، فيجرهما بسرره حتى يدخلهما الجنة . رواه ابن ماجه . والمراغمة : المغاضبة .

عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا مات ولد العبد قال الله للملائكة : قبضتم ولد عبدي ؟ فيقولون نعم ، فيقول : قبضتم ثمرة فؤاده ؟ فيقولون نعم ، فيقول : ماذا قال عبدي ؟ فيقولون : حمدك واسترجع ، فيقول الله : ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد . رواه الترمذي وقال حسن غريب . واسترجع قال : إنا لله وإنا إليه راجعون .

عن معاذ بن جبل قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من مسلمين يتوفى لهما ثلاثة إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته إياهم . فقالوا : يا رسول الله أو اثنان ؟ قال : أو اثنان . قالوا : أو واحد ؟ قال : أو واحد . ثم قال : والذي نفسي بيده إن السقط ليجر أمه بسرره إلى الجنة إذا احتسبته . رواه الامام أحمد . وأخرج ابن ماجه قصة السقط منه .

عن أبي ذر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مسلمين يتوفى لهما ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته الصبية . وفي لفظ إلا غمر الله لهما . رواه أحمد والنسائي .

عن قرة بن إياس قال : كانت رحل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم ومعه بُني له ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا فلان : تحبه ؟ قال : بآبي وأمي أحبك الله كما أحبه ! فقال ففقدته النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما فعل ابن

فلان ؟ فقالوا يا رسول الله توفى ، فلقبه فقال : ما تحب أن تأتي بابا من أبواب الجنة يستفتح إلا جاء يفتح لك . فقال بعض القوم : يا رسول الله أله وحده أم لكلنا ؟ قال : لا بل لكلكم . رواه النسائي .

عن عتبة بن عبد السلمي قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مسلم يتوفى له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا تلقوه من أبواب الجنة الثمانية من أيها شاء دخل . رواه أحمد وابن ماجه .

عن عمرو بن عبسة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مؤمن ولا مؤمنة يقدم الله له ثلاثة أولاد من صلبه لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . رواه الطبراني .

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله لا يرضى لعبد المؤمن إذا ذهب بصفية من أهل الأرض فصير واحتسب بثواب دون الجنة . رواه النسائي .

عن محمود بن لبيد عن جابر بن عبد الله قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من مات له ثلاثة من الولد فاحتسبهم دخل الجنة . قلت يا رسول الله واثنان ؟ قال واثنان . قال محمود قلت لجابر : والله إنى لأراكم لو قتلتم واحد لقال واحد . قال وأنا والله أظن ذلك . رواه أبو بكر الحازمي في كتاب سلوة المحزون . عن عقبه بن عامر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أتى كل ثلاثة من صلبه فاحتسبهم على الله وجبت له الجنة . رواه الطبراني .

عن أبي النصر السلمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد فيحتسبهم إلا كانوا له جنة من النار . فقالت امرأة : أو اثنان ؟ قال : أو اثنان : رواه مالك في الموطأ .

عن أبي ثعلبة قال : قلت يا رسول الله : مات لي ولدان في الإسلام ، فقال : من مات له ولدان في الإسلام أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهما . رواه أحمد والطبراني .

عن أبي أمامة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس بخير : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، والولد الصالح يموت للرجل فيحتسبه . رواه أحمد

عن أبي سلمى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يخرج بخمسة ما أنقلهن في الميزان : لا إله إلا الله ، والله أكبر ، وسبحان الله وبحمده ، والولد الصالح يتوفى للمرء المسلم فيحتسبه . رواه النسائي في اليوم والليلة .

عن سفينة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يخرج خمسة ما أنقلهن في الميزان : سبحة الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، وفرط صالح يخرجه المسلم . أخرجه الدمياني في التلويح .

عن الحسن بن بكر الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من لقى الله بخمسة عوفى من النار وأدخل الجنة : سبحة الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، وولد يحتسب . أخرجه الدمياني .

عن زيد بن سلام عن مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : يخرج خمسة ما أنقلهن في الميزان : لا إله إلا الله والله أكبر وسبحان الله والحمد لله والولد الصالح يتوفى فيحتسبه والده . رواه أحمد .

عن ثوبان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يخرج خمسة ما أنقلهن في الميزان : لا إله إلا الله ، وسبحان الله ، والحمد لله ، والله أكبر ، والولد الصالح يموت للمرء فيحتسبه . رواه البزار .

عن الحارث بن أقيس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من مسلم يموت له أربعة من الأولاد إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . قالوا يا رسول الله : وثلاثة ؟ قال وثلاثة ، قالوا واثان ؟ قال واثان . رواه الطبراني .

عن حوشب التميمي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من مات له ولد فصبر واحتسب قيل له أدخل الجنة بفضل ما أخذنا منك . رواه ابن منده وابن قانع بنحوه .

عن زهير بن حلقمة قال : جاءت امرأة من الأنصار في ابن لها مات فقالت : يا رسول الله مات لي ابنان سوى هذا . فقال لقد احتظرت من النار حظارا شديدا . رواه الطبراني .

عن حبيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا جرى بهم يوم القيامة حتى يوقفوا على باب

الجنة فيقال لهم : ادخلوا الجنة ، فيقولون : حتى يدخل آباؤنا ، فيقال لهم : ادخلوا أتم وآباؤكم الجنة . رواه الطبراني .

عن أم سليم قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة أولاد لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته إياهم . فقلت واثنان ؟ قال : واثنان . رواه الطبراني .

عن أم مبشر الأنصارية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من كان له ثلاثة أمراء من ولده أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . قالت : أو فرطان ؟ قال : أو فرطان . رواه الطبراني وأبو قرة في سننه .

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : صلوا على أظمالمكم فإنهم من أفرطكم . رواه ابن ماجه .

عن رجاء بن جميل رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال : من مات ولم يقدم فرطاً لم يرد الجنة إلا نصريداً . قيل يا رسول الله وما الفرط ؟ قال : الولد وولد الولد والأخ وبواخيه في الله ، فمن لم يكن له فرط فأنا له فرط . رواه ابن أبي الدنيا في كتاب العزاء . والتصريد : السقي دون الرى .

عن الحسين بن علي رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أصيب بمصيبة فذكر مصيبته وأحدث استرجاعاً وإن تقادم عهدها كتب الله له من الأجر مثله يوم أصيب . رواه احمد وابن ماجه .

الفصل الثاني في تطيب النفوس

بما نصل إليه الأولاد من النعيم

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أولاد المؤمنين في جبل في الجنة يكفلهم إبراهيم وصاره حتى يردهم إلى آبائهم يوم القيامة . رواه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين .

عن عبادة بن عمر أن رجلاً من الأنصار كان له ابن يروح معه إذا راح إلى النبي صلى الله عليه وسلم فمات ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أجزعت ؟ قال نعم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو ما ترضى أن

يكون ابنك مع ابني ابراهيم يلعبه تحت ظل العرش؟ قال: بلى يا رسول الله.
رواه الطبراني.

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذرية المؤمن في درجته وإن كانوا دونه في العمل لتقر بهم عينه. ثم قرأ: «والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرياتهم وما ألتناهم من حملهم من شيء» قال: ما نقصنا الآباء مما أعطينا البنين. رواه الطبراني وأبو نعيم في الحلية.
عن كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنما نسمة المؤمن طير أعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله في جسده يوم يبعثه. رواه ابن ماجه والبيهقي في البعث.

عن عبد الله بن عمرو قال: أرواح المؤمنين في طير كازرازي تأكل من ثمر الجنة. رواه البيهقي.

عن مالك بن أنس قال: بلغني أن أرواح المؤمنين مرسله تذهب حيث شاءت. رواه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت.

عن المقدم أو المقدم بن معدى كرب قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يحشر ما بين السقط إلى الشيع الفاني يوم القيامة أبناء ثلاث وثلاثين سنة، المؤمنون منهم في خلق آدم وحسن يوسف وقلب أيوب مُرداً مكحلين أولى أغانين (١). رواه البيهقي.

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات من صغير أو كبير ممن يدخل الجنة يردون بني ثلاثين سنة في الجنة لا يزيدون عليها أبداً. رواه ابن أبي الدنيا في صفة الجنة.

عن الضحاك بن عبد الله أن موسى عليه السلام قال: إلهي أي العمل أحب إليك بعد الإيمان بك والتوكل؟ قال: اللطف بالصبيان فانهم على فطرتي وإذا قبضتهم قبضتهم إلى جنتي. رواه ابن أبي الدنيا في كتاب العمال.

(١) أغانين أي ذوى شعور وجم. والاثنتين جمع أغان. والاثنتان جمع فتن وهو الحيلة من التمر.

الفصل الثالث في تطيب النفس

بما يلقونه من الشدة عند الموت

عن عائشة قالت : ما أغبط أحدا بهوون موت بعد الذي رأيت من شدة موت رسول الله صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى . وعنها قالت : ما رأيت أحدا أشد عليه الوجع من رسول الله صلى الله عليه وسلم . رواه ابن ماجه .
عن أنس قال : لما وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كرب الموت ما وجد قالت فاطمة : واكرب أبناء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا كرب على أبيك بعد اليوم ، إنه قد حضر من أبيك ما ليس بتارك منه أحدا لموافاة يوم القيامة .

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من مات مريضا مات شهيدا ووقى فتنة القبر وغدى وريح عليه برزقه من الجنة . رواه ابن ماجه .

الفصل الرابع في جواز البكاء

خاليا من النوح ونحوه

عن جابر بن عبد الله قال : أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد عبد الرحمن ابن عوف فانطلق به إلى ابنه إبراهيم فوجده يجود بنفسه ، فأخذه النبي صلى الله عليه وسلم فوضعه في حجره فبكى ، فقال له عبد الرحمن : أتبكي ؟ أو لم تكن نهيت من البكاء ؟ قال : لا ولكن نهيت عن صوتين أحقن فاجرين : صوت عند مصيبة ، وخش وجسوء ، وشق جيوب ، ورنه شيطان . رواه الترمذى وحسنه وقال في الحديث كلام آخر ، وقد أخرجه بتمامه البزار ، وبمد قوله : ورنه شيطان : أنه لا يرحم من لا يرحم لولا أنه حق ووعد صدق وأنها سبيل لا بد منها حتى يلحق آخرنا بأولنا لحزننا حزنا هو أشد من هذا ، وإنا به لحزونون ، تبكى العين ويحزن القلب ولا تقول ما يسخط الرب .

عن أسماء بنت زيد قالت : لما توفي ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم إبراهيم بكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له المعزى إما أبو بكر وإما عمر : أنت أحق من عظم الله حقك . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تدمع العين

ويحزن القلب ولا تقول ما يسخط الرب ، لولا أنه وعد صادق وموعد جامع وأن الآخر تابع للأول لوجدنا عليك يا إبراهيم أفضل مما وجدنا ، وإنا بك لهزونون .

عن أنس قال : لما قبض إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : لا تدرجوه في أكفانه حتى أنظر إليه ، فأتاه فانكب عليه وبكى . رواه ابن ماجه .

عن أسامة بن زيد قال : كان ابن لبعض بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى ، فأرسلت إليه أن يأتيها ، فأرسل إليها : إن الله ما أخذ وله ما أعطى وكل شيء عنده إلى أجل مسمى فلتصبر ولتحتصب . فأرسلت إليه فأقسمت عليه ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما دخل ناولوه الصبي وروحه ثقيل في صدره ، فبكى ، فقال له عبادة بن الصامت : ما هذا يا رسول الله ؟ قال : الرحمة التي جعلها الله في بني آدم ، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء . رواه الشيخان . وروى البزار مثله من حديث عبد الرحمن بن عوف وأبي هريرة .

عن ابن عباس قال : احتضرت ابنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاها فضمها إليه وجعلها يبرئ عذبيه فدمعت عيناه صلى الله عليه وسلم ، فبكت أم أيمن ، فقيل لها : تبكين ورسول الله عندك ؟ فقالت : ما لي لا أبكي ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبكي ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إني لست أبكي ولكنها رحمة ، نظرت إليها على هذه الحال وتغصها تنزع . رواه النسائي .

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في جنازة فرأى امرأَةً فصاح بها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : دعهما يا عمر فإن العين دامية والنفس مصابة والمهد قريب . رواه ابن ماجه .

خاتمة

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أيها الناس أيما أحد أصيب بمصيبة فليتنم بمصيبتي عن المصيبة التي تصيبه بعدى ، فإن أحدا من أمتي لن يصاب بمصيبة بعدى أشد عليه من مصيبتى . رواه ابن ماجه .

عن عبد الرحمن بن سابط عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من أصيب بمصيبة فليذكر مصيبتيه في فانها أعظم المصائب .

عن معاذ بن جبل قال : مات ابن لي فكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من محمد النبي رسول الله إلى معاذ بن جبل ، سلام عليك فإني أحمد
إليك الله الذي لا إله إلا هو . أما بعد فعظم الله لك الأجر ، وأهلك
الصبر ، ورزقنا وإياك الكريم ، إن أنفسنا وأهلينا وأولادنا من مواهب
الله الحنية وهواره المستودعة . منع الله به في غبطة وسرور ، وقبضه
بأجر كثير إن صبرت واحتسبت ، فلا تحممن عليك يا معاذ أن تحرم أجرك
فتندم على ما فاتك ، فلو قدمت على ثواب مصيبتك عرفت أن المصيبة قد قصرت .
واعلم أن الجزع لا يرد ميتا ولا يدفع حزنا ، فليذهب أسفك على ما هو نازل بك
فكأن قد . والسلام . رواه أبو نعيم . وروى أيضا عن نبيط بن شريط قال : بينما
مهر بن الخطاب جالس في حجرات بمكة ونحن حوله إذ أقبل أعرابي أشعث ،
فقال له مهر : يا أعرابي من أين أقبلت ؟ قال من هذا الحى إلى هذا الجبل ، قال :
فماذا : قال ولد لي صغير مات فأنا آتية في كل يوم فأرثيه ، فقال له مهر : أتعنى
بعض مرثيتك على ابنك ، فأنشأ الأعرابي يقول :

يا غائباً ما يؤوب من سفره طازره موته على صفره
يا قرة العين كنت لي أنسا في الليل طولاً نعم وفي سحره
ما تقع العين كلما وقعت في الحى إلا بكيت على أثره
شربت كأساً أبوك شاربها لا بد منها له على كره
يشربها وللأنسام كلهم من كان في بدوه وفي حضره
قد قدر العمر في العباد لنا يقدر خلق يزيد في صهره
فقال له مهر بن الخطاب : صدقت يا أعرابي إن هو إلا كما قال الله إنما نعد
لهم حداً ، إنما هو حد النفس

آخر الجزء ألفته يوم السبت تاسع عشر من صفر سنة ثلاث وسبعين
وثمانمائة . أحسن الله عقابها .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاحتفال بتأيين المغفور له الأستاذ الأكبر

الشيخ مصطفى عبد الرزاق

في جامعة فؤاد الأول

في السابع والعشرين من شهر مارس ، اجتمع في قاعة الاحتفالات بجامعة فؤاد الأول عدد كبير من الكبراء ورجال الهيئات الدينية وأعضاء البرلمان وأساتذة الجامعة وطلبتها وطلبة الأزهر ، يتقدمهم دولة رئيس الوزراء ومعالي الوزراء وأصحاب السعادة رجال القصر الملكي ووكلاء الوزارات وأعضاء الوفود العربية وغيرهم . فلما استقر بهم المجلس ، وتلا قارئ آيات من الكتاب الكريم ، نهض معالي لطفى السيد باشا وألقى كلمة الافتتاح ، ثم قال : « إنه عرف الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق منذ شبابه النضير رضى الصحبة ، يحكم عقله ممل ، ويحكم علمه لسانه وقلبه » ثم ختم كلمته بالترحم عليه ، والدعاء له .

ثم قام بعده الأستاذ عبد الفتاح الشناوى وألقى كلمة معالي عبد العزيز فهمى باشا جاء منها : « ما ذا عانى أو عسى غيرى أن يقول عن الشيخ مصطفى ؟ وارحمناه للشيخ مصطفى ! إنه زرع صوح ناضرا ، وضرع جف حافلا ، وركن مال قائما » .

وأعقبه سعادة الدكتور هيكى باشا فوفى المقام حقه من التأيين ، وأتى على طرف من تاريخه ، ونبذة عن كفايته العلمية والكتابية .

وتكلم بعده معالي دسوقي باشا بأطلة فكان مما قاله : « رأيت في ميعة شبابه يعلّم المين بوقاره وحنة ذكائه ، ويدش أنداده بعلمه وقضه وسمة اطلاعه » ومضى في تأيينه فوفاه حقه من الثناء والدماء .

وتناول الكلام بعده سعادة منصور فهمى باشا ، وأفاض في ذكر سجايا التقيد وسمة اطلاعه .

ثم أشد الأستاذ النابه عباس محمود العقاد قصيدة من شعره في رثائه ختمها بقوله :

ما الموت يا كشاف كل حقيقة إلا حقائق جمعت بحقائق

ثم تلاه الأستاذ المحترم فضيلة الشيخ أمين الخولى فارتجل كلمة طيبة بين فيها كيف كان التقيد الأستاذ المبرز والقذوة الحسنة للأستاذ الجامعى .

ثم نهض بعده الأستاذ الفاضل عبد الفتاح الفناوى فتلا قصيدة نظمها في رثاء الفقيد السيد الجليل حسن القاياتى .

وأعقبه الدكتور المفضل محمود مرمى فأفاض في نواح من الكلام مناسبة للمقام .

وقام بعده الدكتور الجليل طه حسين بك فعرض لأخص الصفات التى كان يتحل بها التقيد فى عبارات أنيقة وأسلوب شائق .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبد الطيف دراز وفاه بالكلمة المليغة التى نشرها عقب هذا البيان .

ثم تلاه حضرة الأستاذ فؤاد شاكرا ، وألقى أبياتا قولت بالاستحسان والتقدير .

ثم نهض معالى الأستاذ على عبد الرزاق بك شاكرا باسم أسرة التقيد الكبير لجنة الاحتفال والمشاركين فيه على ما تفضلوا به من كريم المواطنين وفريف الشعور .

والى القراء نص كلمة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ مدير الأزهر :

باسم الله والحمد لله ، أحمده سبحانه على كل حال ، ونسأله جميل العبر وحسن العزاء وعظيم الرضا ، يده عياناً ومماتنا ، له وحده التقدير وإليه المصير .

وأبدأ بتقديم جزيل شكرى وتقديرى - باسم الأزهر - لجميع الهيئات التى مجدت ذكرى الفقيد العظيم الشيخ « مصطفى عبد الرزاق » ، تلك الذكرى التى ستظل بآثارها الخالدة باقية دائماً ، وحية لن تموت .

حضرات السادة :

لا أجد أبلىغ في التعبير عن هذا الرجل من حقيقته المجردة ؛ فإن عظمة الرجال لا تكون بالالتقاب والرتب ، ولا تكون ببسطة الجاه والغنى ، ولا تكون بصولة المنصب والسلطان ؛ فإن كل أولئك ظل زائل ، وعرض فنى ، ومتاع قليل . إنما المظنة الصحيحة ما كان منشؤها نفس العظيم ، فهى صقته هو ، لاصقة ماله وسلطانه ، وهى أصيلة فيه أصالة ذاته ، لا تعدو عليها الموادى ، ولا تغيرها الغير ، ولا تنقصها شدة ، ولا يزيد فيها رخاء . ومن هنا كان تجريدها من كل ما يحيط بها ويغشيها مرسمات المتعاطفين وألقابهم أظهر لها وأبرز ، وأدعى لتألقها وتجليها على حقيقتها .

وسأصرف لهذا من حديث كان هو المنتظر من ممثل الأزهر في هذه الحفلة ، فلن أطيل الكلام عن « مصطفى عبد الرزاق » ابن الأزهر وشيخه ، كما أتى لن أتكلم عن مصطفى عبد الرزاق بشا الوزير ، ولكنى سأتكلم عن مصطفى عبد الرزاق نفسه ، وإني في ذلك لجد ممنور إن كان هنا ما يعتذر عنه متكلم . عرفت مصطفى عبد الرزاق مسكراً تيراً عاماً لمجلس الأزهر الأعلى ، وعرفته موظفاً في وزارة العدل بعد إبعاده عن الوزارة بسبب موقف وطنى كريم ، وعرفته أستاذاً في الجامعة ، ووزيراً ، وشيخاً للجامع الأزهر ، وخالفته أطول مخالطة ، وخبرته أشد الخبرة في كل ما ينبغي أن يعرف صديق عن صديق بل أخ من أخ ، فأشهد ما قلب به دهر ، ولا حاد عن عهد ، ولا زال عنه من خلق الرجال ما يزول عن المسترجلين والمخاضين ، إذا دالت الدولة ونبا الزمان وتقطعت بهم أسباب ، فهو راض وإن سخط غيره ، وهو سميع وإن تسر الزمان . كان مصطفى عبد الرزاق متقفاً ، ولكن أية ثقافة هي ؟ هى الثقافة الإسلامية التى أفتى العمر في تصويرها والدعوة إليها ، وحمل الأمة عليها جمال الدين الأفغانى

وعبد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وعبد مصطفى المراغي وغيرهم من قادة النهضة وأئمة الإسلام في عصرنا القريب . كان هو المثال الذي تمثلت فيه هذه الثقافة الحية الناهضة الجامعة بين خير ما في الشرق وخير ما في الغرب من تراث الإسلام الطاهر ، وثمره العقول الناضجة ، وبهذا نعلم مقدار خسارتنا وخسارة الأزهر والإسلام بفقد هذا الرجل العظيم .

كان مصطفى عبد الرازق مؤمناً ، وإيمانه هو الذي كوّن له هذه النفس القوية العظيمة ، فان الثقافة وحدها لا تصنع النفوس ، فنحن نرى بعض المثقفين يتخذون من ثقافتهم طريقاً لجرد كسب العيش ، وهي في البعض الآخر طريق إلى الشرور والمآثم والفتن ؛ تُشقى ولا تصمد ، وتدمر ولا تعمر ، وتهلك الحُرث والنسل ، ويبني بها الناس بعضهم على بعض ، ويسعون بها في الأرض فساداً ؛ فما أبعد الفرق بين هذه الثقافة وبين كرائم الإيمان ! .

تلك مادة صرف ، وليس من هذا فقط كان فسادها فقد تنفع المادة وتصلح ، ولكن فسادها كان من أن الشيطان تولى زمامها فصرفها عن غايتها المثلى وأركسها في الشهوات والآهواء .

أما مواهب الإيمان فهي ثغرات قدسية يملأ القلب هداية ونورا ، وسكينة وثباتاً ، وأمناً وسلاماً ، ومحبة ورضاء ، وأملًا في الله ومراقبة له ، وعملًا لوجه ربك ذي الجلال والإكرام . وهذه هي غاية الصلاح والإصلاح ، بل هذه هي المعادة التي جاء بها المرسلون وبجاهد في سبيلها المصلحون وسعد بها المؤمنون ، فإذا هي نفس طيبة نبيلة أن تجمع بين هبة الدين الحق والعلم الصحيح فقد أشرقت بنور على نور ؛ نور الإيمان بالله يملأ القلب ، ونور العلم يهتدي به العقل في الوصول إلى الحق . وكذلك كان فضل الله ونعمته على فقيدنا الكريم عليه رحمة الله : جمع الله له من خير ما يحمد لعباده الصالحين ، ففتح سلامة الفطرة فكان من أسلم الناس نفساً ، ومنحه سداد العقيدة فكان من أنفذ الناس بصيرة في الدين ومن أشدّهم استمساكاً به واعتصاماً بهديه ، ومنحه العلم الصحيح والمعرفة الواسعة فكان من أجمع الناس لعلوم الشرق والغرب ، تمثلها عن خبرة ودراية وإمامة ، وهو بهذا من الأمثلة الكاملة في الشرق للثقافة الإسلامية الكاملة .

فإذا أراد الأزهر مثلاً أعلى لابنائه ، وإذا أراد الأزهر مثلاً أعلى لشيوخه ورؤسائه ، فإن مصطفى عبد الرازق هو المثل الذي يعز نظيره ويندر وجوده .

وهل هناك أدل على بنوته الأصلية للأزهر من أن ثقافته الحديثة لم تحل بينه وبين أزهرية في جميع مراحل حياته ، وبقي ابناً للأزهر في روحه وعمله وفي وعائه لأصدقائه ؟ وقد بالغ في التمسك بأزهرية الى حد أنه وقد تقلد منصب الوزارة لم يستطع أن يغير زيه الأزهرى وقد طلب منه ذلك على ما قيل . وهل هناك دليل على تأصل الروح الأزهرى في نفسه أظهر من هذا ؟ إن الطلبة الأزهريين الآن يحاولون أن يخلعوا أزياء ليرزوا في صورة أخرى زعموا أنها هي الموافقة لروح العصر ، فكيف نقول في رجل سافر الى أوروبا وتولى من المناصب وخالط من الأشخاص والهيئات والبيئات ما كان يلح في دعائه إلى تغيير زيه فلم يجد منه ذلك كله إلا إباء وامتناعاً واعتصاماً بكل ما يدل على أنه ابن الأزهر ؟ ومما أرى عندنا مسألة شكلية ، ولكني قد صدت أن أشير الى مظهر للأزهرية الأصلية في نفس مصطفى عبد الرزاق ، وهذه الأزهرية الصحيحة هي التي مكنت له أن يجمع بين ثقافة الشرق والغرب فلم يختلفا عليه ، ولم يستمع عليه أمرهما كما استمعى على غيره .

وإذا تحدثت متحدث عن مصطفى عبد الرزاق فلن يستطيع أن ينفل الحديث عن سماحة نفسه وعطفه على المحتاجين ، وإن كان حديثه معاداً ؛ لأن في تكرار هذا الحديث منحة لنفس المتحدث ونفوس السامعين ؛ يعرف هذه السماحة كل موطن من المواطن التي عاش فيها التقيد العظيم ، موظفاً وغير موظف ، في الجامعة وفي الأزهر ؛ يعرف الطلبة النجباء الذين كاد الفقر أن يحول بينهم وبين غاياتهم ، فكان مصطفى عبد الرزاق هو الذي يكفهم ، وهو الذي يخرج عنهم — بفضل الله عليهم وعليه — هذه الشدة ؛ وتعرفه مائلات فقيرة أخنى عليها الدهر ، فكان مصطفى عبد الرزاق غوثها ومدها ومائلها ، يخنى ذلك عن الناس ، ولو استطاع لاحفاء عن نفسه ، لا تعرف شماله ما تنفق يمينه .

ما رأيت أبش منه وجهاً ، وألطف محضراً ، وآنس مجلساً ، وأحفظ غيباً ، وأعف لساناً ونمسا ، وأشد تواضعاً في غير ضمة ، ولم أر أعظم حياءاً في قوة وعزة من مصطفى عبد الرزاق .

رحمه الله رحمة واسعة ، وعوضنا عنه خير العوض ، وجزاءه بفضل أفضل ما يجزى الصالحين من العلماء العاملين .

تأبين الأستاذ الأكبر

في معهد فاروق الأول الديني بالمنيا

الكلمة الموجزة من تفاصيل الحفلة

في يوم الخميس الحادى عشر من جمادى الأولى أقام معهد فاروق الأول حفلة تأبين للمغفور الأستاذ الأكبر الراحل خطب فيها حضرة الدكتور توفيق الجارحى رئيس جمعية الشبان المسلمين وجمعية تحفيظ القرآن الكريم . وألقى فيها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمود أبو الميئون السكرتير العام للأزهر خطبة بليغة نأثى على نصها بعدد ، وأعقب فضيلته فضيلة الأستاذ الفاضل شيخ المعهد ، وألقيت كلمات أخرى من حضرات أساتذة مدرسة المنيا الثانوية ومفتش وزارة المعارف .

وقد حضر الاحتفال صاحب المعالي على عبد الرازق بك شقيق الراحل الكريم فاختتم الحفلة بكلمة شكر لحضرات القائمين بها . واختتمت كما بدئت بترتيل آيات من الكتاب الكريم .

وهذا نص كلمة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ السكرتير العام

جُئنا الأزهر في شيخه جُفَاءً ، فكانت صلعة الفجيرة فيه شديدة . صلعة روتت القلوب ، وأذهلت النفوس ، وأدهشت العقول . وقعت الواقعة في وقت كان الأزهر يستعرف بواكير أعمال شيخه الجليل وإصلاحاته التي وضع أسسها في أيامه القليلة التي قضاها بين ربوعه .

إن الشيخ مصطفى كان يحمل في أطواء قلبه الناض بالخير للأزهر والإسلام بنود العمل المجيد ، والنهضة الصالحة للجامعة الأزهرية بما يكفل لها الحياة القيمة ، والمستوى الرفيع بين جامعات الأمم المتحضرة . وكان طموحه وهدفه أن ييسر للأزهر النهوض برسائله الدينية والحلقية والجامعية ، ونشر السلام والطمانينة في هذا العالم المملوء بالشرور والقلق الروحي .

كان يجمعنا اليه ويضع الاقتراح في مسألة معينة من مسائل الإصلاح في الأزهر وتداول الرأي فيها ، ويدلى هو برأيه كالمستفهم ؛ وفي النهاية يستقيم الامر على الأساس الذي ارتآه في نفسه وفي مبررته . وهكذا دواليك حتى اجتمع من ذلك حلة مسائل للإصلاح الذي اتناه ، ووضع أساسه ، وأرمع إجرامه .

وفي الحق : أنه ما كان يقطع برأى دون الإجماع منا على استحصانه ونهجه وخيره ، وكان سبيله في الإقناع الرفق واللين ، والحجة الناطقة ، والبرهان الواضح .

وضع مرة مسألة أماننا ، وكنا أربعة : فقيدنا العظيم ، ووكيل الأزهر ، ومديره ، والمائل أمامكم . تداولنا الرأي في المسألة فكان رأيي مخالفاً للجميع في صلابته . فابتمم المقهور له ابتسامة عميقة الإحساس ، ثم قال : لعل لقلان حجة يكون فيها مقنع لنا . وما زال بي يلفظ ويرق ، ويعالج ويقنع ، حتى جرّني اليه وأسلس قيادي ، فكنت في صف الجماعة .

وكان شيخنا كثير الحلم والناة . وأذكر أنه عرض من بعض الطلبة شيء مخالف قبيل وفاته مما يستفز صدر الحليم ، فرعد وزمع ، وتعمر وجهه على غير مادته ، فقلت : سيدى أين غاب عنك حلمك ، ولم تغيرت طادتك في هذه المرة ؟ فقال مبتسماً ، وفي صوت مرنان : ومن ذا الذي يا عز لا يتغير ؟

إن الأزهر حين نجع في شيخه الأكبر ، فإنما نجع في أسمى وأطيب وأعرق الخلال الكريمة التي لو وزعت على جماعة كثيرة لوسعتهم جميعاً . وكان أجلى ما في خلاله الوفاء ؛ الوفاء الخالص المتصل ، لأصدقائه ولذاته ، والوفاء المحرومين الذين اتصلوا به .

وكان الى جانب الوفاء الكرم والسماحة ؛ كرم النفس ، وسماحة الصدر الى حد التضحية بكل نفيس في سبيل ذلك . وفي جانب الوفاء والكرم والسماحة ، الحياء . الحياء الجلم . وكان لحيائه تراه دائماً خاشع الطرف خافض الرأس في إطرقة

الآخذ بالآحسن

فى بلاد العلم اليوم رجال من كبار العقول ، لا يتقيدون بفلسفة مقررة محدودة ، ولكنهم يأخذون بأحسن ما يحدونه فى جميع الفلسفات ، ذهاباً منهم إلى أن الحقائق المطلقة لا يمكن أن تكون وفقاً على واحدة منها ، وأن أسلوباً واحداً من البحث لا يصح أن يحتكر كل طارق الوصول إليها . نزعة جديدة فى الإخلاص للحقائق ، لم تنجل على أكل حالاتها إلا لدى مفكرى القرن التاسع عشر ، بعد أن أدرك العقول اللغوب من جراء التقيد بالتقاليد المذهبية ، والتعصب لآصولها ووجهات نظرها . فكان أوجه أسلوب لدى هؤلاء المتجددين أن لا يتقيدوا بوجهة نظر واحدة ، وأن لا يحدوا على أصول مقررة قد تصدم عن النظر إلى ما هم بسبيله من ناحية قد تناقض تلك الأصول ، وتتفق ووجهة نظر أخرى لفلسفة أخرى .

هذا ما يتعلق برجال العلم من كبار العقول ، وأثر هذه النزعة فى الإقبال إلى الحقائق من أقرب الطرق إليها ، وأما ما يتعلق بسائر الناس ، فإن هذا الأسلوب ألزم ما يلزمهم للوصول إلى الحقائق ، لأن أكثرهم يتخذ مما سمعه فى أول عهده بالنظر ، وما قرأه فى بعض ما كتب من يحسن الظن بهم ، سدوداً أمام كل ما يناقضها من الآراء والمذاهب ، فيظل يتأفح عما اختزنه فى عقله من المعلومات الضالة ، ويدفع كل ما يكشف عنه السوء من ناحيتها ، حتى ينتهى وجوده وهو على ضلاله القديم .

جميلة ، كان كثير من الكوام يغبطه عليها . ومن وراء كل ذلك الهيبة والحلاوة ، فلا تكاد حين تكلمه ، تملأ عينيك منه ، فإن هيئته تفمرك من كل ناحية نظرت . هذه خلال فقدناها حين فقدنا الشيخ مصطفى عبدالرازق . فإذا رثيناه فانتنا نرثى فيه مخايل فاضلة ، وشمائل ناصعة ، وسجايا نادرة . وقد انتقل إلى رحمة الله بعد أن أدى حق الله كاملاً ، وضرب المثل الأعلى للخلق والفضيلة ، وبعد أن ترك صحائف مجد ستكون للغايرين مثلاً يحذى .

رضى الله عنه وأرضاه ، وعرضنا فيه خيراً ما محمود أبو العيون

إن مبدأ الآخذ بالاحسن الذي أصبحت الحكمة العالمية مدينة له بثروتها ومكائنها الحالية ، هو المبدأ الذي دعت إليه الحكمة القروانية منذ نحو أربعة عشر قرناً في قوله تعالى : « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب » .

فقد أمر المسلمون أن يسمعوا كل قول ، ويستعرضوا كل مذهب ، وأن لا يحملهم التعصب للرأي على أن يرفضوا كل رأى دون تفهم وتمحيص ، وأن يأخذوا من بينها ما يجلونه أحسن . وقد وصف الله الذين يفعلون ذلك بأنهم المهديون هداية إلهية ، وبأنهم أهل العقول الراححة والبصائر النيرة .

هذا التوجيه الإلهي أقام المسلمين منذ أول نفوذكهم على أمثل الطرق المؤدية للحقائق ، فلا غرو أن يهتدى المسلمون إلى حقائق علمية ، ومناهج حكيمية ، وأصول اجتماعية لم يهتد إليها من سبقهم في الاجتماع والثقافة بعشرات القرون ، وكانت نتيجة ذلك أن أوتوا خلافة الله في الأرض أجيالاً متعاقبة لم ينافسهم فيها منافس ، ولم يطمع في وقف سيرهم طامع .

وكما أوصاهم الحق بأن يستمعوا لكل قول ، وأن يأخذوا بأحسن ما يتخيرون ، كشف لهم من أدواء العقول ، وأعراض النفوس ما يحملهم يحترزون من الخطأ في التقدير ، ومن التقصير في التحصيل ، ومن منابذة الأهواء في التقرير . فأول ما لفت النظر إليه مكان الهوى من نفس الإنسان ، وما يوحيه إليها من الضلالات التي تهوى بالإلحاح إلى مكان صحيح ، فقال تعالى : « وإن كثيراً ليضلون بهوائهم بغير علم ، إن ربك هو أعلم بالمعتدين » .

وبه سبحانه على محل الظن من مزاعم الناس فقال تعالى : « وإن طلع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » (أي يكذبون) .

ووجه جل وعز نظر المسلمين إلى أن أكثر الناس لا يعتمدون في مذهبهم على أساس يصح أن يعتمد عليه ، وإنما يبنونها على غير قوار ثابت ، فتنهار لأول صدمة من شبهة أو تحقيق ، فقال تعالى : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » .

وأمرهم أن يطالبوا من يستمعون إليه بالدليل ، فإن عجز عن إقامة سقط كل ما يقول ، فقال تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .
 وبين لهم أن الدليل يجب أن يكون مرتكزاً على العلم لا على الأهواء والظنون ، فقال تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أنتم إلا فخرصون » .

فكل هذه التوصيات الإلهية تعتبر من المناطات القوية التي تحمى عقول الآخذين بالاسلام من الوقوع تحت تأثير الأهواء والظنون ، وتدل دلالات قوية على وجوب التعويل على العلم في تخيير ما يأخذون به وما يرفضونه من جملة ما يسمعون .
 إن هذه الوصايا الكريمة كما وُسمت من صدور المسلمين للاستماع لكل قول ، والأخذ بالاحسن مما يلقي إليهم ، حذرتهم من أن يؤخذوا على غرة فيقعوا فيما وقعت الامم السابقة فيه من الأهواء والظنون .

وكما وقفتهم على هذا السمت العادل من مجموعة الآراء البشرية ، والمذاهب الكلامية ، خدمتهم في الأخذ بالعلوم التي تبنى العمران ، وتنفع الناس في حياتهم الدنيوية . فأكبوا على قراءة المؤلفات الطبية والطبيعية ، وترجموا ما لم يكن له أصل عربي . وزادوا على ذلك بأن صدوا الى المكتبات فاستخرجوا منها المؤلفات القديمة التي وضعتها أئمة العلوم والعصور الماضية ، وأمروا بترجمتها الى اللغة العربية ، وأخذوا منها ما وجدوه صالحاً للعمل به ، وأهموا منها ما لا يصح التعويل عليه ، ونشطوا لذلك نشاطاً سجل لهم الحمد في التاريخ ، واعتبروا من أجله مؤسسين لعهد للانسانية جديد ، وأخذت عنهم الامم ما كانت في حاجة اليه ، فعاد للبشرية بسببهم حركتها في الارتقاء ، واعتمدت جميع مدارس العالم وجامعاتها مؤلفاتهم في تدريس العلوم ، وشهد لهم المؤرخون بأنه لولاهم لكانت أوروبا بقيت في الظلام البهيم .

ومن عجب أنهم صدوا الى الأخذ بمذهب أرسطو العملي ، ولم يأخذوا بمذهب أفلاطون الخيالي ، ولا شك في أن هذا مما تأثروا به من تعاليم كتابهم الكريم .
 هذه الحركة التي قام بها المسلمون الاولون في العالم تعتبر من الاطاحيب التي يجب أن تتأملها العقول ، وتكبرها القلوب فن كان ينوهم أن الركود الذي كان قد أصاب الجحافل البشرية ، والجود الذي شل حركتها العقلية ،

تحل محلها حياة أدبية ، وبقطة علمية ، تأتيناها من قبل أمة بدوية أمضت أجيالا كثيرة في الجاهلية والامية ؟ .

يلعل الدكتور جوستاف لوبون في كتابه (حضارة العرب) هذا الانقلاب الذي ليس له مثيل في التاريخ بأن العلة فيه أن للأمة العربية قدمة في المدنية ، وأنها ورثت عن آبائها الأولين من الاستعداد للنهوض ، والقابلية للترقى ، ما يكتفى لإبلاغها هذا الشأن البعيد من المكانة العلمية .

وهذا في نظرنا ونظر كل متأمل تعسف كبير في انتحال العلل ، لا يقره عليه العلم نفسه الذي يستند اليه الدكتور جوستاف لوبون في تقريراته التاريخية . فهذه القدمة لم يختص بها العرب وحدهم ، فقد كان للعانيين والهنديين والمصريين والبابليين قدمة في هذه المجالات المدنية ، فلماذا تختص قدمة العرب وحدهم باخراجهم من جاهليتهم الأولى الموروثة طفرة ، والتغلب على سائر الأمم التي كانت على تدهورها لا تزال تحتفظ في بدء نهوض الأمة العربية بدوجة من المدنية تجعل لها السبق في مجاها أجيالا كثيرة ؟

يحاول الدكتور جوستاف لوبون أن لا يجعل للعامل الإسلامي أثرأ يذكر في إحداث النهوض العربي الخير للعقل ، وهيئات أن يفلح في ذلك ، وليس يرى الباحث في تاريخ العرب الحديث غير الإسلام سبباً في إحداث هذا الحدث العظيم من التجديد العالمي الذي لم تر البشرية له شبيهاً قبل بعثة خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم .

فلو كان العرب قبل البعثة المحمدية قد تداعوا الى تحسين شئونهم ، وتوحيد قبائلهم ، وصرحوا بما كان لهم من المكانة المدنية في ماضيهم ، ودعوا لإحياء مواتها ، وإعادة سلطانها ، لكان للمعتبة عنده في إشراك تأثير هذه الدعوة مع الاسلام في إعادة بناء حضارتهم ، ولكن الاسلام جاء والعرب في أحط دركات الجاهلية ، وأشد درجات الجلود ، وبذل مجهودا كبيرا في إيقاظ طائفة منهم ، غير معتمد على قدمة لهم في المدنية ، ولا على مكانة لهم في المجموعة العالمية ، ولكن بين لهم أنهم على ضلال مبين ، وأنهم إن لم يقبلوا الاسلام دينا ليصلحوا به حياتهم ، جئوزوا على ذلك جزاء فكرا في عالم وراء هذا العالم .

فكان أثر دخولهم في الاسلام ، وقيامهم بتعاليمه ، حدوث هذه النهضة مباشرة .

فالتى يسلم به العقل أن كل ما حدث لهم من الرقى جاءهم بتأثير مبادئ هذا الدين فيهم لا غير .

هذا القول قد يعتبر قريباً عند أمثال الدكتور جوستاف لوبون من الأجانب ، ولكنهم لو ألقوا نظرة على كتاب الإسلام ، وتأملوا فيما جاء فيه من المثل العليا ، ومنها ما نحن بصدد الاستماع إلى كل قول ، والأخذ بأحسن ما فيه ولوجاء به مشرك ، أدركوا أن هذا الدين يشتمل على جميع أصول الارتقاء الأدبي والمادى على أكل الوجوه وأغلفها بالنفس . تناولها أتباعه اعتقاداً فآثرت فيهم تأثيراً لم تنل مثلها أية فلسفة في العالم ، وأقامتهم على سمت من الحياة يؤديهم إلى النيات البعيدة تأدية آلية . وهي لم تؤثر هذا التأثير في العرب وحدهم ، ولكن في كل آخذ بالإسلام من الأجناس الأخرى ، فلم يتر فيه العرب الاقتحاح عن الفرس والديلم والزنوج وغيرهم ، مما يدل على وحدة المؤثر بصرف النظر عن الاستعداد الوراثي ، والمؤهل الجنسى .

وفي نظري أن هذه الناحية من تاريخ الإسلام يجب أن تكون موضوع دراسة علمية دقيقة ، فإن الانقلاب الضخم الذى أحدثته الإسلام في العالم من الجهتين المادية والأدبية ، مما لا يجوز إغفاله ، فهو كما يكشف عن العلة الحقيقية التى أحدثته ، يفتح أمام الباحثين مجالاً بسيكولوجيا من أعظم ما عهد إلى علم النفس بيان أسرارهم ، وتعيين عوامله . فإن كل ما علل به هذا الحادث الجلل مما أملاه على الدين شرعوا فيه تمصبيهم الدينى ، أو هروبهم مما يؤدى إليه من صدق رسالة الذى تم على يديه ، مما لا يوفى حاجة الناس في هذا العصر ، ولا يثلج صدورهم . وإني لأشك في أن هذه الدراسة ستشغل بال العلماء في يوم من الأيام ، وسيكون لها أثر بالغ في بيان حجة الإسلام وفي انتشاره في المخافقين بخطى أوسع مما هي عليه الآن : « سنرى آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

محمد فريد وهجرى

خَيْرَةُ اللَّهِ خَيْرٌ

لنفعية الأستاذ الشيخ طه عبد الماكت

عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُعَلِّمُنَا الامتخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن ، يقول : « إذا سمَّ أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم إني أستخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ؛ فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب . اللهم إن كنت تعلم أن هذا الامر خير لى فى دينى ومعاشى وعاقة أمرى (أو قال : عاجل أمرى وآجله) فاقدره لى ، ويسره لى ، ثم بارك لى فيه ؛ وإن كنت تعلم أن هذا الامر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقة أمرى (أو قال : فى عاجل أمرى وآجله) فاصرفه عني واصرفنى عنه ، واقدر لى الخير حيث كان ، ثم أرضنى به » قال : ويسمى حاجته . رواه البخارى .

أستخيرك : أطلب منك الخير . والخيرة وزان عتبة ، اسم من قولهم : خاد الله لك : أى أعطاك ما هو خير لك . ومستخير الله حلت آلاؤه يسأله خير أمریه اللذين يتردد فيهما .

فاقدره لى : بضم الدال وكسرهما ، من باي نصر وضرب : أقض لى به وهيئه ، أو أجمله مقدوراً لى ؛ وكأن هذا تعهد لطلب تيسيره الذى عطف عليه بعد .

وأو : فى الموضمين للشك من الراوى ، فى أى اللغظين قال النبي صلى الله عليه وسلم ، مما يدل على تمام التحرى والضبط (١) ، وقد أشرنا إلى مثل ذلك من قبل .

[١] ولذا قال العلماء : يستحب استخير أن يجمع بين العبارتين ، ليصيب يقين مقالة النبي صلى الله عليه وسلم .

يبدو لمن يقنع بظواهر الأمور أن هذا الحديث يدعو إلى نافلة من نوافل الخير ، ليس غير ؛ وثبوته في ذلك أن المحدثين والفقهاء إنما يذكرونه في صلاة الاستخارة ودعائها من أبواب التطوع والنافلة ؛ ولكن الباحث في أسرار الأحاديث ومراميها يجد في هذا الحديث ، غير متكلف ولا منصف ، سبلا معتبرة إلى توحيد الله وتزويده ، واستحضار عظمته وجلاله ، مع الاعتماد عليه وتفويض الأمور إليه ، في منهج من مناهج المبادئ السهلة المحيية إلى كل نفس .

ومن ذا الذي لا يجب أن يجعل الله له من أمره يسرا ، فيقسط بين يديه ركعتين يختمهما بالضرعة إلى الله وحده أن يغير له ، وأن يصرف عنه السوء والأذى ، وأن يرضيه دائماً بما ييسره له ؛ لأنه وحده القادر القاهر ، الذي أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ؟

ويجد الباحث في هذا الحديث كذلك كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يهزم الشرك وآثاره ، ويرفع مكانه قواعد التوحيد ومنازه ، ويذكر الناس برهم في كل أمر يهمهم ، أو حاجة تعرض لهم * وحاجات من طاش لا تنقضى *

* * *

لقد شغف الناس قديماً بحب الاطلاع على المنبيات ، والوقوف على المعجيات ، وسلخوا في ذلك طرائق قد دأ ، كلها تحوم حول الشك أو تتصل به ؛ وتولام في هذا الضلال القديم دعوس من شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ؛ ومن هؤلاء العرفاقون ، وضاربو الرمل ، والكهان ، والمنجمون ، ومن اليهم ، ممن لا تزال بقاياهم منتثرة في أنحاء الأرض إلى اليوم .

ولقد كان للعرب في الجاهلية من هذه الأباطيل والأضاليل نصيب غير قليل ، حتى بعث الله رسوله بالهدى ودين الحق ، كما بعث لإخوانه النبيين من قبله ؛ فأخرجهم من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان ، وأنقذهم من مهاوى الخرافات والأوهام إلى ذروة العلم والعرفان ، وسما بعقولهم من حضيض الأمر والتقليد إلى سماء البصيرة والبرهان .

وكان فيما حرمه الله وقبحه ، وبين أنه خبيث ورجس من عمل الشيطان ، ضلالة الاستقسام بالأزلام (١) ، وهي الأقداح التي يضربونها لمعرفة الحظ والنصيب ، وطلب ما قسم لهم في الغيب . وتدل صحاح الأخبار على أن الأقداح كانت عندهم ضروباً :

فضرب منها ثلاثة أقداح يجعلونها في خرائطهم ، مكتوب على أحدها «أمرني ربي» أو «أفعل» ، ومكتوب على الثاني «نهاني ربي» أو «لا تفعل» ، والثالث تحفل لأشياء عليه ؛ فإذا أراد أحدهم سفراً أو غزواً أو زواجاً أو تجارة أو نحوها ، أدخل يده في الخريطة ، فإذا خرج الأمر ائتم ، أو الناهي انتهى ، أو المهمل أعاد الضرب وأجال يده ثانية .

وضرب منها سبعة أقداح كانت في جوف الكعبة عند هبل أعظم أصنام قريش بمكة ؛ وقد كتب عليها ما يدور بينهم من النوازل والأمور المهمة ، كالقتل وهو الدية ، والنسب ، والخلف ، والماء ، إلى غير ذلك مما يشغلهم ؛ فإذا همّوا بأمر أو اختلفوا في شيء ذهبوا إلى سادن الكعبة وأهدؤا إليه الهدايا وطلبوا إليه أن يستقسم لهم ، فخرجهموا به وأطمانوا له . وكثيراً ما تكون هذه السبعة عند كل كاهن من كهان العرب وحكامهم للفصل في الأمور المهمة على نحر أقداح هبل في الكعبة .

وضرب ثالث عشرة أقداح للميسر : سبعة منها ذوات حظوظ ، وثلاثة أفعال ، وكانوا يضربون بها للمقامرة . وتدل كثرة الروايات واختلافها على أن الأقداح كانت تختلف باختلاف الأزمان والأحوال ، والاهواء والشهوات ، وإن رجعت كلها إلى معنى واحد ، هو التوصل بها إلى كشف الغيب الذي لا يعلمه إلا الله .

ضلالة تهديد العقل ، وتعمد الفطرة ، وتهوى بالإنسان إلى الشرك الأفل ، من بعد أن شرعه الله وكرمه ، وسخر له ما في الأرض جيماً ، وأعلى شأنه في هذا الوجود :

(١) واحد ما زل ، بفتح الزاي وصفاً مع فتح اللام . والزل ، والقلم ، والقدح (بكسر التاء) كلها بمعنى ، ولراد بها قطع غشبية على هيئة السهم إلا أنه لا يرضى له ولا عمل .

ومن هنا ندرك الحكمة الإلهية البالغة في تحريم هذه الضلالة ، ونظمها في سلك الخبائث والفسق ، ونعتها بأنها رجس من عمل الشيطان ؛ ومن هنا كذلك ندرك السر في شرعة الاستخارة ، وعناية النبي صلى الله عليه وسلم بتعليمها أصحابه ، كأنها سورة من القرآن .

يَهْمُ المرة بالامر لا يدرى أخير هو أم شر ؟ أو يدرى أنه خير ولكنه لا يدرى أجاء إجابته أم لم يجرى بعد (١) * وللأمور كما للزروع إبان * فيرشده صلوات الله وسلامه عليه ، أن يقزع الى علام الغيوب ، يستخير له ليخير له ، ويستهديه ليهديه ، ويتوكل عليه وحده ليعينه ويكفيه «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» .

ولأن في دعاء الاستخارة قبساً من نور التوحيد والتنزيه ، والضراعة إلى الله عز وجل ، سن النبي صلى الله عليه وسلم صلاة ركعتين قبله ، لأن الصلاة صلة بين العبد وربه ، وأعظم شيء وسيلة إليه سبحانه ، وحسب المصلى أنه يناجى ربه . وكانتنا من غير الفريضة للعناية بأمر الاستخارة ، واختصاصها بمباداة مستقلة (٢) .

الله أكبر ! أين الضلال الجاهل ، من الهدى النبوى ؟ وأين خبائث الرجس ، من طهارة النفس ؟ وأين ظلمات الكفر والمصيان ، من نور الهدى والإيمان ؟ « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » .



ولا يقولن قائل إن الاستشارة تغنى عن الاستخارة ؛ فليس كل أمر يستشار فيه ، ولا سيما أمرنا به في التناصح الأمين ؛ فإذا تيسرت الاستشارة فليبدأ بها ، فانها خير إلى خير ، وحسبنا فضلاً أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يشاور أصحابه في الأمر ، مع ما منحه من العقل الرشيد ، وأيده

[١] وأما المعروف أو المشهور من المأمورات والنهيات فيدمى أن الاستخارة فهم الا،عنى لها إلا تحصيل الخصال أو سوء الأدب !

[٢] هذا ، والاستخارة آداب تنظر في موضعها من كتب الاحكام .

بالعصاة والتسديد . وفي منشور الحكم والآثار : ماغاب من استخار ، ولا ندم من استشار [١] .

وبعد ؛ فإن من العجب ، وفينا هذا الهندي النبوي الكريم ، أن يكون في الأمة المحمدية من لا يزال يمتن بسنة الجاهلية ، في الاستقسام بما يشبه الأزلام ؛ من رقائق الفأل ، وأوراق اللعب ، وكعاب النرد ، وحج السَّبَح ، إلى غير أولئك مما يختلف عن سهام الجاهلية في أشكالها ، ويتفق معها في مراميها وأغراضها ؛ ومنهم من يستخير ببعض الأدعية ، أو آي الكتاب الكريم ، يتوهم عند النوم ، يرى في منامه ما يرشده إلى الصواب ؛ ومنهم من يظن أن الاستخارة وسيلة إلى كشف الغيب ، جاهلا أنها ليست إلا ضراعة إلى الله سبحانه أن يرزق من استخاره السداد ، ويهيئ له سبيل الرشاد .

ألا إن الحق أبليج ، والباطل للجلج ، وقد ترك فينا نبينا صوات الله عليه وسلامه ، ما إن اهتدينا به فلن نضل بعده أبداً « فن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المفلذين » ١

عاقبة التكبر

قال العتيبي : رأيت محمداً مولى بنى باهلة يطوف على بئرة بين الصفا والمروة في مكة ، ثم رأيت بعد ذلك على جسر بغداد راجلاً .

فقلت له : أراجل أنت في مثل هذا الموضع ؟

قال : نعم إني ركبت في موضع يمشي فيه الناس ، فكان حقيقاً على الله أن يرجلني في موضع يركب فيه الناس .

تقول : فكان الجزء من جنس العمل .

[١] ورواه الطبراني في المعجم ، والنعماني عن أبي مرفوعاً . قال صاحب الكشف :

وفي سننه ضيف جداً .

الدين وعلاقته بالعلم

لمحاضرة الاستاذ الدكتور محمد غلاب

المدرس بكلية أصول الدين

تعتبر معضلة العلاقة بين العلم والدين في ثنايا التاريخ من أهم المعضلات الاجتماعية وأكثرها قيمة ، ولكنها تعتبر أيضاً من أعقدها وأشدّها مدعاة للجدل والنقاش . وبيان ذلك أنه - ماذ أن تحررت العلوم من سلطان الكنيسة في فجر النهضة - قد استندى الأمر مقداراً ضخماً من الجهود بذله عظماء المفكرين في حل هذه المعضلة . وكلما تصاعفت الجهود في هذا الشأن وتضافرت العقول على تعقب سره ، انكشف من جوانبه ما شهد بقيمته ، ودل على أهميته ، وأبرز قوائمه للبيان .

أما منشأ هذا التمسك فهو أن كلا من العلم والدين يبدو في المجتمع متعارضاً مع الآخر تعارضاً متصلاً وأنهما لا يزالان منذ وجدا في حرب ضروس ، مآتماً تنازع السيادة بعد تنازع البقاء ، ولكننا نلاحظ من حين إلى آخر أن بعض أحرار الفكر من الجانبين ينظرون إلى هذا العداء نظرة ممتدنة ، معلنين أن حياتهما معاً ، بل الاحتفاظ بقوتها أمر ضروري لصالح المجتمع . نعم إن العقل البشري الواقعي يمكن أن يمد اليوم في جانب العلم ، لأنه يخرض حقائقه بطريقة واضحة لا تقبل المقامة في نظراً كثيرة المنقذين ، وهذا يستتبع قطعاً أن يعتبر العلم نفسه فوق قة الإطلاق اليقيني ، وبالتالي تأتي عليه كبرياؤه أن يتقدم بالخطوة الأولى نحو التوفيق بينه وبين آية - لحظة أخرى ، لأنه يعتمد ، في اعتقاده ، على أمثـل دماهم اظواهر المحسة والاحداث الواقعية التي لا يمحرو على جصوردها ذو عقل سليم ، ولأنه لا يقبل - كبداً من مبادئ البحث والمعرفة - سوى التجربة والرياضة وحدها . ولقد قال العلماء في التمسك

بهذا للبدء إلى حد أنهم لم يتعرجوا عن نبذ ما جاءت به البيانات من مسلمات العلم نفسه بحجة أن البيانات حين قررت هذه المبادئ لم تستنبطها من التجربة ولم تؤسسها على القضايا الرياضية كما يقتضى منهج العلم ، وإنما فرضتها على الناس فرضاً ، وفى هذا مخالفة منها للقواعد العلمية التى يجب أن تكون دائماً نقطة الابتداء والتى هى فى نظر العلماء أهم من النتائج النهائية . ومعنى هذا أن العلم اليوم هو الذى يتولى الهجوم وأنه لا يكتبى بهذا ، بل كثيراً ما ينكر على البيانات طابعها القديم كدأسة لأخلاق الجماعات البشرية ، وكهامية لتماسكها بل لسيكاتها ، ذلك الطابع الأول الذى نشأ من أن الدين يهدف إلى اتحاد للمعتقدات وارتباط الوجدانات التى هى أساس صلابة الجماعات ومصدر منالاتها لأحداث الزمن ، وليس هذا لحسب ، بل إنه يرمى كذلك إلى تدعيم المحبة بين أفراد البشرية جميعاً لتكون بمثابة مبدأ للخير العام وتأييد للخيرات المادية . وبما لا يخفى على ذى لب أن الدين هو الذى يضع فى الأسرة الإنسانية العظمى قواعد أهم الفكر وأشدّها صومية وأدخلها فى باب الروحانيات التى تسمو بها فوق درجات الحيوانية ، بله الميكانيكية التى يرمى الطرف الآخر إلى أن يقنّدها إلى حضيضها .

على أن العلم التجريبي ينبغى أن يكون معتدلاً بعض الشيء فيحد من رفعة قليلاً ، ، لأنه إذا كان يستولى - حسب منهجه التجريبي - على الكائنات الحية من بعض جهاتها ، أو على العقل البشرى كأداة مادية لحسب ، فإن الذى لا ريب فيه هو أنه لا يحيط بهما من جميع الوجوه ، إذ أن كينونة الموجودات الخمسة أكبر وأبعد مدى من فلوأهرها التى زعم أنه استطاع فهمها ، وأن العمل البشرى أعظم من أن تحده تلك الملكات التى يستعملها العلم فى بحوثه .

حقاً لقد بهر العلم عيني الإنسانية منذ عهد النهضة الأوروبية حتى صارت لا ترى غيره ، استغفر الله ، بل صارت لا تراه هو نفسه رؤية حقيقية ، وظل هذا البهر يزداد شيئاً فشيئاً حتى بلغ أقصاه فى القرن التاسع عشر حين أعلن أوجوست كومت « Couguste Comte » أن العلم هو فنسوج الإنسانية وبهاؤها الاوحد ، بينما أن ماسواه ليس إلا طقولاتها أو شياها ، فمجل بهذا

على نفسه أنه قد عرف شيئاً وغابت عنه أشياء ، كما سنقصل ذلك في فصل خاص نسوقه لدراسة هذا المفكر الواقعي .

أما اليوم فقد تغير وجه المسألة — لدى كثير من أفخاذ المتقنين — وجعل ذلك البهر يتلانى عن العيون قليلا قليلا ، فأدرك كثير من المفكرين أن العلم ليس من المعصية بالحد الذى يزعمه لنفسه ، وأنه — حتى مع التسليم بصحة أكثر قواعده — ليست نتائجها آخر ما فى الكون من أمرار ، وأنه من الممكن أن يكون ما وراء تلك النتائج عشرات أضعاف ما هو أمامها من حقائق جزئية أو نسبية .

ولكن ليس معنى هذا أننا ندعو الى ازدياد العلم أو الى الاستهانة به ، وإنما نحن ندعوه فقط الى التواضع والاعتدال ونعد إليه — على لسان الدين والفلسفة — يد التعاون والتضافر على حل مشاكل الكون ، ونعلم أن العلم والدين إذا اتحدا ، فمن الممكن أن تنبثق من اتحادهما صورة من صور الحياة أروع جمالا ، وأعظم ثروة ، وأوسع حرية من جميع الصور التى نفاذها الآن . وإذا لم يكن هذا الانسجام المنشود قد تحقق فعلا ، أفلا ينبغى التنويه على الأقل بما بذله الفلاسفة من مجهود فى هذا السبيل ؟

من البين أن العلوم التجريبية بمعناها الاصطلاحي النقي قد نشأت فى عصر النهضة حين قرر جاليليه Galilée وليونارد دى فانس Léonard de Vinci أنه من الممكن تحليل أحداث الطبيعة وظواهرها دون أدنى تدخل لآية قوة غير طبيعية . ولم تلبث هذه العلوم الجديدة التى لاتعتمد إلا على التجربة والرياضة أن اعتنقها عدد من المفكرين الجراء ، وكان بعضهم جفيا ، والبعض الآخر مستهترا ، ولكن كلا الفريقين لم يترددا فى أن يعلنوا على الملأ أن هذه العلوم الجديدة لا تلتئم أبنته مع الروحية التى أتى بها الوحى . وعلى أثر ذلك جعلوا يستعينون بتلك العلوم فى تأييد مذاهب الماديين والدهريين ، وفى نشر مبادئ الرية والإلحاد .

بيد أن العقيدة الدينية التى ظلت تقاسى شدائد الحنة طوال عصر النهضة المضطرب الذى كان يفكر كأنه كشفه الحديثة وعلومه الطبيعية الحديثة

لا تسدد ضرباتها إلا إلى الإيمان لم تبق خالعة مغلوبة على أمرها ، وإنما أخذت ترأب صدوعها شيئاً فشيئاً حتى استردت قوتها . ومن ذلك هو أن الدين كان إيماناً في القلوب يشعر ذووه بوجود الجهاد المناصرة ، ويحسون باستعذاب الألم في سبيل إعلاء كلمته ، ولم يكن مجرد عادات عرفية ، أو تقاليد زمانية ، أو اصطلاحات شعبية ارتبطت بها النفوس ردحا من الزمن حتى يكون من الميسور إهمالها أو التخلي عنها .

غير أن الغالبية وحدها لا تكفي في مثل هذه المواقف الإيجابية فلم يكن هؤلاء المؤمنين — بأزاء هذا الغزو العلمي الذي اجتاحت الأخضر واليابس — بد من المنور على أجوبة مقنعة يردون بها على أولئك الذين كانوا مقتنعين بأن طبعي مبادئ العلم والدين لا يمكن أن تكونا إلا متعارضتين . على أن تلك الأجوبة السديدة ظلت تعوز رجال الفلسفة والدين معا حتى جاء ديكرت فألقى على هذه المشكلة أضواء بقيت زمنا طويلا تروق العقول الحديثة ولا تزال إلى الآن تنزل عند أكثرها منزلة الرضى والقبول ، وبجل هذه الأضواء الاعتراف بديا باستقلال كل من العلم والدين استقلالاً مؤسسا على مبدأ تباين موضوعيهما ، فموضوع العلم هو الطبيعة ، وغايته هو غزو القوى الطبيعية والاستيلاء على أسرارها بمعمونة وسيلتيه اللتين يمسكهما في محوته ولا يرضى بهما بديلا وهما التجربة والرياضة . أما موضوع الدين فهو مختلف عن ذلك تماما إذ هو يقف عنانيته — بعد الإيمان بالله — على النفس البشرية ومصيرها فيما وراء الحياة الأرضية ، وفوق ذلك فهو مؤسس على عقائد جدد بسيطة بذل ديكرت مجهودا عظيما في تجريدها من التمهيدات التي كان المدرسون في العصور الوسيطة قد كتموها حولها بصورة أزغجت العقول السليمة ، وأياست النفوس الخيرة .

وبناء على هذا المبدأ الديكرتي القائل بالتفريق بين موضوعي هاتين الجهتين يمكن أن ينمو كل منهما في إطاره الشرعي الخاص دون أن يصطدما ، وهذا يقتضى أن تمحي من بينهما كل مضائق وكل سبب من أسباب التنافس وإن كان كل منهما يستطيع أن يجد في الآخر صديقا معينا على حل ما تعقد

من مشكلات الوجود بقدر ما تسمح به طبيعته وظروفه دون أن يكون الاتصال بالعلم سببا مشككا في عقيدة المُنْذِرِينَ أو أن يكون النّدين وصمة من وصات الرّجعية تلتصق بجهة العالم ، إذ أن الاجماع قد انعقد على أنه قد انقضى ذلك الزمن الذي كان فيه رجال الدين يفرضون على العلم النتائج التي يجب عليه أن يقررها ، وأن العالم الآن له في معمله أو في مرصده كامل الحرية فيما تكشفه له بحوثه من حقائق نسبية ، ولكن هذا العالم المعصر أيضا قد نضج وفاق أسلافه من علماء القرون الثلاثة الأخيرة بمعرفة تلك الحقيقة العليا التي غابت عنهم وانكشفت له بتجاربه الطويلة وهي أن العلم غير معصوم ، وأنه من الممكن بل من الراجح أن يكون ما ظهر من أمرار الكون شيئا ضئيلا الى جانب ما خفي منها وستظهر الأيام والتجارب الحسية والنظريات العقلية ، وبالأجمال ستظهر متابعة الجهود البشريّة .

غير أن ديكارت ، رغم قوله باستقلال كل من العلم والدين عن الآخر — لا يرى أنهما أجنبيان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل هو ، على العكس من ذلك ، يؤكد أن هاتين السلطتين تعترقان على صلاتهما الطبيعية في داخل العقل البشري ، ويبان ذلك أن الفكر بعد انتهائه من إثبات وجوده عن طريق قاعدة « أنا أفكر ، إذا ، أنا موجود » يصعد الى إثبات وجود الله الذي هو للموضوع الاساسي للدين ، ثم ينتزل من لدن هذا الوجود الاسمي الى إثبات العالم الطبيعي الذي هو موضوع العلم ، وهنا تلتقي هاتان القوتان في قرارهما الممكن وهو الفكر الانساني ، ولا ريب أن هذا النهج الذي سلكه ديكارت في صعوده من الفكر الى المفكر المجرد عن علائق المادة ثم الى موجد هذا المفكر ثم نزوله الى عالم الحس هو نهج منطقي رياضي لا يستطيع أشد العلماء اوتياها أن يحصده أو أن يماري في نتائجها النابتة القويمة ؟

أدباء الازهر في القرن التاسع عشر وأثرهم في الحياة الأدبية

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد ومضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

الادب الانشائي

ينسحب الأدب الانشائي الى منظوم ومثنور . ولقد مضى الشطر الأول من القرون التاسع عشر ، والأدب الانشائي بنوعيه ميت أو في حكم الميت ؛ فالكتابة باللغة العامية المصرية المتكثرة ، إن صح هذا التعبير ؛ والخطابة الفنية معدومة ؛ والخطب الدينية تتلى من الدواوين ؛ والشعر كلام مبتذل مرصوف في نظم يعوزه الانسجام ، يحمل ألقه المعاني في ألقه الأغراض ، كالتهاقي والتعازي والغزل للكشوف بالمؤنث والمذكر ، والتشكيك والتبكيك ؛ وتصيد المحسنات البديعية لمعنى ولغير معنى . حتى إذا أظلم مصر عهد أبي الأشبال المغفور له اسماعيل باشا ، وخامره ما خامر جده من قبل ، من تأليف جامعة عربية ، فتح صدره لاستقبال الأدباء والشعراء السوريين فغردوا على ضفاف النيل — وكانت نهضتهم الثقافية والأدبية قد سبقت النهضة المصرية لمكان المرسلين الأمريكانيين هناك — وأذن لهم ثم جاوبهم أدباء مصر وشعراؤها ، فتلاقت الأصدا في آفاق النيل المشرقة الفاتنة ، فنفضت في هذه الأوصال البالية ، والأشلاء الممزقة روح الحياة ؛ وأخذ الشعر يتنبه ، وينفض عن رأسه غبار الأجداث ، وينمحي النشاط والنهوض في مفاصله كنمحي البرء في السقم ؛ الى أن استرد شبابه في عهد توفيق وعباس ؛ ونضج واكتمل ، في عهد أمول بيت محمد علي يدا على العلوم والفنون والآداب : المغفور له الملك قواد ، طيب الله ثراه . فأما النثر فقد أبطأت به النهضة من زميله الشعر قليلا ؛ لأن الكتابة تعتمد الثقافة المترعة ، والمنطق المتعمق ، والمرانة المستديعة ؛ وكل أولئك كان

كهلال الشك ، إن لمحت عين حسرت دونه ألف عين . على أن باب نهوضه قد فتح منذ أنشئت صحيفة الوقائع المصرية ؛ ومنذ اضطرت المدارس الحديثة الى الترجمة اضطراراً ؛ وساعد بقسط في هذا النهوض ما كسبه بعوث عهد علي باشا في أوربة ، وحادوا به الى مصر ، من طرح الفضول ، والتخلص من قيود المحسنات البديعية ، والوصول الى الغرض المقصود من أخصر طريق . ومن المتعالم المشهور الذي ليس في حاجة الى أن تتوسع فيه هنا ، كأننا أتينا بمجديد - أقول : من المتعالم المشهور ، أن أوى الوفود أثراً ، وأوفرها تلاميذ ، وأجدها على الثقافة في النهضة المصرية الحديثة هو المفقور له الشيخ رفاعه الطهطاوى بك إمام أول بنة الى قرنة ؛ فلقد ملا طباقي مصر تاليفاً في كل فن ومطلب . وإن صافه الترجمات ومصححها كانوا جميعاً من الأزهرين ، ومن أشهرهم الشيخ الهراوي ، والشيخ حسن الطويل ، الذي قال عنه أحمد عبيد بك رئيس الترجمة عند ما ظهر به : « هذا جوهرة خفيت عنا » ؛ ومنهم غير هذين كثيرون . فأما الوقائع المصرية ، فقد ولدت على أيدي الأزهرين ، وما زالوا قائمين عليها حتى العصر الذهبي للكتابة في مصر . وأول من تولى تحريرها شيخ الاسلام الشاعر الكاتب البليغ الشيخ حسن العطار ؛ ومن محرريها علم النهضة المصرية الحديثة الفرد : الامام الشيخ محمد عبده ، وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان . ثم لما نطقت الصحافة الحرة بعد الاحتلال وتقسمت شيعاً ومذاهب ، وليس لمصر بينها صوت واضح ، تعاون بعض رجالاتها على إنشاء « المؤيد » أئدى صحف النهضة صوتاً ، وأبعدها صيتاً ، وأصمها أثراً ، في السياسة ، والاجتماع ، والبيان ، والآداب ؛ وقام عليها الشيخ الأزهرى على يوسف ، فسماها صعباً ، كأنما يطير بها طيرانا ، حتى استوى بها على العرش الذي ادعاه المتنبي قديماً :

فدع كل صوت عند صوتي فإننى أنا الصائت المحكى والآخر الصدى
ولقد تخرج في مدرسة « المؤيد » اعلام الكتاب المعاصرين ، في السياسة والآداب والاجتماع ؛ أمثال المرحوم السيد مصطفى لطفى المنفلوطى ، الأزهرى ، حميد « السهل المعتنع » ، والادباء العماء الشيخ عبد القادر المغربى ، والسيد كرد على عضوى مجمع اللغة ، والعلامتين الجليلين المفقور له محمد مسعود بك ، وأحمد حافظ عوض بك ؛ وأثرهما في البحوث والصحافة أشهر من أن يذكر ؛

والسيد بن الصديقين العظيمين : المغفور له الشيخ مصطفى الفاياتي ، والاستاذ الشيخ محمود أبو العيون . وغير هؤلاء كثيرون ، نمت منهم ولا نعدم .

وقل أن تجد كانا « مخضرمًا » ليس للمؤيد عليه أسنادية ؛ وما زال بعض الكتّابين الأحياء يعد أقوى « إجازاته » الكتّابية وأنغمها ، أنه كان من « كتاب » المؤيد ولو بمقال واحد ! فأما الشيخ علي يوسف صاحب المؤيد ، فقد كانت كتابته من النوع الهادي الرصين الفهم ، الذي يكسر العظم ولا يمحج الجلد ! رحم الله من مات ، وأطال في حياة من بقى ، فإزال الناس بخير ما بقوا بين ظهرانيهم .

* * *

يأتي بعد ذلك الشعر ؛ ولا ريب أن فرض الشعر ، ليس من الخصائص البارزة في حياة الأزهر العلمية ، قديماً وحديثاً ؛ ولا مما يعمد في الصدر من مفاخره وأمجاده ؛ ليس لعداوتهم له كما يرى الباحثون السطحيون ؛ ولكن لأن الموهبة الشعرية عند الأزهرى ، يساورها فيقهرها ما رُكب في طبيعة دراسته من النهج العلمى القوى العميق المعلن ، المغمود بالاصطلاحات الفقهية ، والأدلة العقلية ، والاساليب الدقيقة المحكمة ، وتغلغل هذا النهج في شباب تفكيرهم ، واتجاهات بحوثهم ؛ وإنما يخدم المواهب الشعرية ويربها ، ويبلغ بها إلى غاياتها من الجلال الفنى ، التفات الأدبية ، التي نعم ولا تخص ، وتلم ولا تتمتع ، وتعمل ولا تفصل ؛ وتتوخى المقدمات الخطابية ، لتنتقل منها إلى الأقيسة الشعرية التي تخلق في آفاق الخيال ، وترتفع سماء الأدب ، وتبرز الجمال في صور بهيجة وألغة موقنة ، تروق المشاعر ، وتوقظ المواطن ، وتطرب النفوس ؛ متهدية إلى سحرها وفنتها وخلودها ، بقيوس الأذواق الشفافة الدوافة ، لا بأوامر العقول الصارمة المسلحة .

ولقد فرغ القدامى من تقرير هذا الحكم . ولعل أبلغ من بسطه وعظه ، العلامة ابن خلدون في مقدمته ، وضرب له المثل ، وأقام عليه الدليل ، إن صح أن يحتاج النهار إلى دليل . وما يزال على هذه الحال ، طلبة الأزهر في العصر الحاضر ؛ فإن أعصى ما نعالجه نحن معاشر المدرسين من ثقافتهم - ما نشاهده

عند الكثرة الكثرة منهم في التعليمين: الابتدائي والثانوي، من توافر المواهب الشعرية، حتى إذا أوغلوا في الدراسات العالية، وجنحوا إلى التعمق في البحث، أخذت تلك المواهب، أو بعبارة أدق: أكثرها، في الضعف، حتى تنفى أو تكاد؛ ولا ينفع فيها توجيه، ولا تشجيع؛ ويأبى الطبع على الناقل.

على أن هذا الموق الطارئ لم يكن قانوناً عاماً، ولكنه كان غالباً؛ فقد ثبتت المواهب الشعرية لخمسة المذاهب الفقهية في كثير من الأحيان، وبرز من الأزهرين شعراء في عصوره المختلفة لا يتلون دون غيرهم من طبقات الشعراء إن لم يفوقهم ويسموا عليهم؛ وإن كانت نسبتهم إلى عديد الأزهر لا تكاد تبين.

ومن أبرز شعراء الأزهر في القرن التاسع عشر؛ شيخ الإسلام الشيخ حسن المطار؛ فانه كان رحمه الله يجمع إلى الشعر العالي الطبقة، الكتابة البليغة؛ وكذلك السيد علي أبو النصر الذي كان يجمع له مع الشعر والكتابة الرجل. ولا أغفل أن أمير الشعراء شوقي حين خاطب الأزهر بقوله:

ما ضرتني أن ليس أفقك مطامى وعلى كواكبه تعلت الشرى

لم ينس أن قصيدته المصروفة في «البال» من وحي مقطوعة الشيخ رفاعه الطبطاوى في «البال»، على بعد ما بين النسخين من مدى، كان الزمن من أكبر عوامله. قال رفاعه بك رحمه الله:

وملعب بال بلبلان منم	عيون ضوايقه تغازل بالفتك
وكم من فتاة فيه سكوى بلا طلا	يراقصها المنيبور لطقا مع السبك
تميس كنعن البان عطقا وتنثى	وتفتر عن برق تألق بالضحك
وياضة رقص في كمال منز	عن الريب، موزون على التم والتك
وفيه صفي البال بالرقص مغرم	يقول لذات الحال لا بد لي منك
ولولا الحيا والدين والعلم والتقى	لقال حليف الزهد: قد طاب لي هنكي

ولقد كان المفقور له الشيخ سليمان العبد شاعر الخديو، قبل أن يكون أمير الشعراء شاعره؛ ولم أر أملك لناسية الشعر الجزل، القوى الأسر، المتلاحم النسخ، من المفقور له الشيخ حسين والى، رحم الله الجميع.

القياس النحوي

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد عنتر

الأستاذ بكلية اللغة العربية

— ١ —

تصدير :

هذا القياس في الحقيقة فبراس أضواء السبيل أمام المتكلمين بالعربية ، من غير العرب المختص ، الذين جاءوا بعد فساد السليقة العربية ، باختلاط العرب بالأمم الأجنبية ، من الفرس والروم وغيرها ؛ ذلك الاختلاط الذي كانت أولى نتائجه انتشار اللحن في الإعراب ، وذويج الخطأ في صوغ المفردات النحوية . وقد أفرغت هذه النتيجة أولى العلم والفضل والغيرة على لغة العرب ، فنهضوا نهضة مباركة ، وشتموا عن ساعد الجد ، لوضع القواعد النحوية الصرفية ، التي تحفظ لغة جدتها ، وتمون لهجتها ، وتقيها عوادي الإهمال والفناء .

والتاريخ الصحيح يحدثنا أن أول من حل لواء هذا الامر ، ورفع مناره ، ونشر أعلامه ، هو الإمام البارع ، العربي الصريح الفصيح : أبو الأسود الدؤلي : ظالم بن عمرو السكتاني الخضرم ، الذي ولد قبل الهجرة بعشرين سنة ، وتوفي سنة ٦٧ (١) منها على المشهور ؛ ثم تتابع بعده أعلام النحاة والمؤلفين ، من البصريين والكوفيين ، والبغداديين والأندلسيين ، فوضعوا القواعد ، وفصلوا الضوابط ، واشتروا الشروط لموضوعات المسائل ، واقتاسوا التراكم

(١) وللمرورف أنه لم تثبت صحته لثني صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان يمد من سادات التابعين ، ومن كبار الفراء ، والفقهاء ، والشراء ، والمحدثين ، والاشراف ، والفرسان والاسماء ، والدعاة ، والنحويين ، والحاضري الجواب : وهو القائل :

وما طلب الميمنة بالثني ولكن ألقى دلوك في الدلاء
نحيى بماها طوراً وطوراً نحيى بحمأة وقليل ماء !

التي لم تسمع بعينها عن العرب ، والصيغ التي لم تنقل بأنفسها عنهم ، على نوع ما ثبت سماعه بنقل الأثبات من حلة اللغة الموثوق بعلمهم وأمانتهم . وكان لهذا القياس القيدح المعلي ، والفضل الأكبر في حياطة اللغة العربية من أعدى أعدائها ، وألد خصومها الباغين عليها ، المتعنين انحطاطها فزوالها ؛ وهي الرطانة العربية التي غزتنا ، وما زالت تمزونا في عقر ديارنا : في محافلنا ، ونوادينا ، ومكاتبنا ، بل وفي مدارسنا ، وأسواقنا ، وفي دور الهوى والتمثيل ؛ وأشهد أن لو لم تكن اللغة العربية موسومة بأنها لغة القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، لعنى معاملها النسيان ، ولا أصبحت الآن في خبر كان ؛ ولكن الفضل كل الفضل يرجع إلى قواعد اللغة وضوابطها ، وهي المقاييس والمعايير (١) التي كانت الركن الشديد ، والعمامة القوية لهذا القياس .

والآن أشرع في بيان حقيقة القياس النحوي ، مع إيضاح أمور قد تشبه على أذهان بعض المستغلين بعلم النحو في هذا الشأن ، فأقول ، وبالله التوفيق :

١ — القياس عند العرب :

أطبق علماء اللغة على أن معنى القياس عند العرب : التقدير . يقال : قاس الشيء بغيره ، وعلى غيره قياساً وقياساً : إذا قدره على مثاله . ومطالع هذا الفعل انقاس . فالقيء في العبارة الأولى هو المقيس والمنقاس : كالأرض والنياب وعمق الماء . وغيره هو المقياس الذي يقدر الشيء على مثاله : كالقصب والذراع والمتر . وفي العبارة الثانية هو المقيس والمنقاس أيضاً : كالنوب والحذاء والقميص . وغيره هو المقيس عليه ، وهو البدن . واسم الفاعل من الثلاثي قاس ، والمبالغة قياس ، ومن غير الثلاثي المطالع منقاس .

وهناك لغة تجعل قاس من الأحوف الواوى ، ولكنها قليلة الاستعمال . هذا معنى القياس في اللسان العربي ، ومنه يتبين أنهم لم يستعملوه على حقيقته إلا في (التقدير) على الوجه الذي شرحته .

(١) جمع ميار ، وهو الير كافي غنار المصاح . وفي المصباح الثير : عيار الشيء .

ثم إن بين المعنى النحوى للقياس ، والمعنى الاصطلاحي النحوى الذى سنذكره بعد ، مناسبة ظاهرة ، سيتبين أمرها أثناء الكلام على هذا المعنى .

٢ — معنى القياس النحوى :

أستحسن أن أذكر هنا ثلاثة أمثلة لهذا القياس ، ليستنبط القارىء منها معناه ، ويعلم حقيقته :

المثال الأول — إذا قلنا : فازت مصر بنيل أمانها ، وعرفت قدر رجالها العاملين للعالمين ، فلم تهضم لاحد منهم حقا ، ولن يخذلوا منها إلا كل تكريم ... فكلنا يعلم علم اليقين أنه لم ينطق عربى بهذه التراكيب ذاتها ، وكلنا يعلم أيضا أنها تراكيب عربية صحيحة فصيحة ، مافى ذلك شك . فكيف نجتمع إذا بين شقى هذا الكلام الذى ظاهره التناقض كما ترى ؟

الجواب — أنها عربية بالقياس النحوى ، لأن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ، وقد نطق العرب بنوع هذه التراكيب فى منشورهم ومنظومهم واستقرى النحاة أحكام الالفاظ التى تركبت منها هذه العبارات ، ووضعوا لكل حكم منها قاعدة كلية ، يُعرف منها أحكام جزئيات موضوعها التى لاتقف عند حصر ، وبهذا الطريق حكنا عليها بأنها عربية وإن لم تنطق بها أنفسهم العرب ، وإنما نطقوا بنظائرهما وأشباهاها .

فرفع (مصر) بعد (فازت) طلق لقياس نحوى عام ، هو قاعدة (كل فاعل مرفوع) ؛ وجو (نيل أمانها ، ورجالها العاملين ، وأحد ، وتكريم) طبق لقواعد نحوية مقررة فى أبواب حروف الجر والاضافة والنعت .

ونصب ألفاظ (قدر وحقا وكل ويخذلوا) تطبيق لقاعدة المفعول ونصب المضارع ؛ وجزم (تهضم) بالسكون مراعاة لقاعدة جزم هذا الفعل المقررة فى النحو .

المثال الثانى — لماذا أنت واقف وغيرك سائر ؛ المصريون كلهم متساوون فى الحقوق الوطنية . لا شك أن كلمات (واقف وسائر والمصريون ومتساوون

والحقوق والوطنية) صيغ عربية صحيحة ، وإن لم تنقل ذواتها من متون اللغة من العرب ، وأن عربيتهما ثبتت عن طريق القواعد الصرفية العامة ، وهي مقاييس الصيغ التي وضعها علماء النحو والتصريف ، لكيفية صوغ اسم الفاعل والجمع والنسب .

المثال الثالث — إذا قال لك قائل : صيغ مصادر هذه الأفعال ، وهي : حاك وأجاد ، واستوى ، واستولى . ثم أت بأفعال هذه المصادر ، وهي : شمو ، وجنى ، واستبان ، وأحلبلاء ، وأحيرار ، فأنك لا تتردد متى كتبت ماردا بالقواعد الصرفية أن تقول :

المصادر هي : حياكة ، وإجادة ، واستواء ، واستيلاء .

والأفعال هي سماء وجنا واستبان وأحلبلى وأحار . تقول ذلك ولو لم تنقب على ما أثبت به في قواعد اللغة (١) . هذه مثل ثلاثة من مئات الأمثلة النحوية ، ومنها تعلم أن قواعد النحو والصرف لعبت دورا كبيرا في المحافظة على إعراب اللغة ، وأراحت المتكلمين بها من غناء البحث في المعاجم عن هيئات الكلمات اللاتى تأتي من طريق التوليد والاشتقاق . وإذا تأملت جيدا فيما سقته إليك من الأمثلة ، استطعت أن تستنتج التعريف الآتى للقياس المحوى ، فتقول :

« هو إلحاق ما لم يسمع عن العرب بذاته ، بما سمع عنهم النطق بنوعه ، في حكم ثبت لهذا النوع بطريق الاستقراء » .

والمراد بالحكم ما يستور الانفاذ العربية من أوجه الإعراب ، وهي الرفع والنصب والجر والجزم ، أو الهيئات والصيغ المبر عنها بالأبنية ، وهي المشتقات والمتصرفات من الأسماء والأفعال ، أو التغير لبعض حروفها بالقلب أو الحذف أو الإبدال أو الإدغام ، أو نحو ذلك من الأحكام التى تذكر فى علمى النحو والتصريف .

(١) وقد عهد ابن جنى لنظار هذا المثال لباغيا ، ممثلا ، جذبرا بالمراجعة ، عنونه بقوله : « باب فى اللغة المأخوذة قياسا » انظر المحاضرات : ١ من ٤٢٩ - ٤٤٣ .

وقد يكون الحكم معنى في العامل يستحق به أن يؤثر في معموله ، كقياس اسم الفاعل في عمله على فعله المضارع ، على ما هو مقرر في هذا الباب . هذا معنى القياس في اصطلاح النحاة . ومنه تتضح لك المناسبة بين المعنى اللغوي ، وهو التقدير ، والمعنى الاصطلاحي وهو الإلحاق المذكور ؛ فإن من ألحق لفظاً بآخر في إعرابه ، أو هيئة بأخرى مثلاً — فقد قدر ما ألحقه تقديراً معنوياً بقياس معنوي أيضاً ، وهو القاعدة النحوية أو الصرفية المستنبطة من استقراء كلام العرب .

فها هنا مقيس ، وهو اللفظ أو الهيئة ؛ ومقيس عليه ، وهو المسموع من كلام العرب ، المضبوط بقاعدة كلية ؛ ومقياس ، وهو هذه القاعدة . وهذا المعنى ينطبق تمام الانطباق على عبارة الاغويين الثانية (فاس الشيء على غيره) . ومن هذا نعلم أن القياس النحوي مخالف لحقيقة القياس المنطقي كل مخالفة ؛ لأن هذا القياس كما هو معروف في علم المنطق : قول مركب من أقوال ، هي صلت لزم عنها لذاتها قول آخر ، وهو النتيجة . وهو قياس ينتفع به في كثير من العلوم ، خصوصاً علم الكلام ، لكن ليس له في النحو كبير فائدة .

وإذا عرفت أن القياس النحوي مقياس للقياس المنطقي ، فاعلم أنه مغاير كذلك للقياس الأصولي ؛ لأن هذا الأخير حجة شرعية ، كالكتاب والسنة والإجماع . فهو دليل من أدلة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية ، وأصل من أصول الفقه الإسلامي . ويحده العلماء بأنه « مساواة المسكوت عنه للمنصوص عليه في علة الحكم » كقياس حرمة البيذ على حرمة الخمر في الإيسكار ، بأن يقسول المجتهد : النبيذ مسكر كالخمر ، والخمر حرام للإيسكار ، فالبيذ حرام . وقد جاء هذا القياس الشرعي على شكل من أشكال القياس المنطقي ، ولكن هذا ليس بلازم في كل قياس شرعي ، كما هو مبين في علم الأصول .

نعم إن الأقيسة النحوية في أحكام الإعراب والتصريف تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الأصولية ، إذ فيها حكم أصل وهو الإعراب أو الهيئة ، يعمد إلى الفرع المقيس لعله اعتبرها النحاة في الأصل المقيس عليه . كما في رفع الفاعل في نحو : حضر علي ، فإن رفع (علي) في هذا المثال ، بالقياس على ما سمع

من رفع الماعلين ، المستقراً من كلام العرب ، النابت بقول النحاة : « كل فاعل مرفوع » . وهذا هو الأصل وحكمه . أما العلة للمعتبرة للرفع عندهم فهي إسناد الفعل اليه . هكذا يقول ابن جني في الخصائص (ج ١ ص ١٧٨) . وكما في لفظ (كائل) من قولك : التاجر كائل القمح ؛ فانه لفظ جنى به على هيئة (فاعل) قياساً على ما سمع من نوعه المضبوط بقاعدة « كل اسم فاعل من كعمل فهو على زنة فاعل » . فهاهنا فرع مقيس وهو (كائل) ، وأصل مقيس عليه وهو ما سمع من هذا النوع عن العرب ، وضبط بقاعدة كلية ، وحكم ، وهو صوغه على هذه الهيئة الخاصة ، وعلّة لهذا الحكم ، وهي مشاكلة فعله المضارع في مطلق الحركات والسكنات ، وقصد التخفيف بقلب الياء همزة .

تلك بعض وجوه الشبه بين انقياس النحوى والأصولى ، أما بقية مباحث القياس الأصولى ، من الكلام على حكم الأصل ومساالك العلة وأنواع هذا القياس وغير ذلك مما يذكر في كتب أصول الفقه ، فلا توجد في القياس النحوى ما (للبحث بقية)

صل من قطعك

قال ابن أبي حازم :

من سلا عنى أطلق	ت حبالى من حباله
إنما أحزنوا على	فعل صديق بمشاله
غير مستغز إذا ازور	ر كائى من عياله
لن يرانى أبدا	أعظم ذا مال لماله
لا ولا أدرى بمن	يفعل عنى سوء حاله
إنما أقضى على ذا	ك وهذا بضعاله
كيفما يصرفنى الدهر	ر غانى من رجاله

ولكن أفضل من هذا وأجدر بالكريم قول النبي صلى الله عليه وسلم :

« صل من قطعك » .

لغويات

لمضية الأستاذ الشيخ محمد علي النجار

الأستاذ بكلية اللغة العربية

٥٠ - لا ينفع الاجتهاد في العبادة بدون إخلاص

تري الكتاب يستعملون كلمة دون بمعنى غير مجرورة بالباء ، وكثيرا ما تقف على الجملة الآتية : مصر تزيد الاستقلال بدون قيد ولا شرط . وهذا الاستعمال يلقي نكيرا من الذين يتصدون لنقد الأساليب الشائعة ، وقد حفزني هذا على إتمام النظر فيه والامعان في بحثه . وقوي هذا عندي أنه وقع في كلامي في اللغوية التاسعة والأربعين ، إذ جاء فيها (١) : « وفي ظني أنني رأيت ابن مالك خرج على هذه الفقة بعض ما ورد في الحديث منصوبا منصوبا بدون الف » فذكرت كلمة تنسب الى جهيد من جهابذة العربية كان يهيم على سير العربية في المدارس ، كان يرى في تصحيح بعض المدرسين لكتابات التلاميذ ما هو أوغل في الخطأ والانحراف عن الصواب ، فكان يقول لهم : جنبوني أن يتغلت الخطأ من بين أيديكم ، وعلى أسلات أفلامكم .

وفي الحق أن جمهرة النحويين يرون أن هذه الكلمة إذا لم تكن بمعنى ردى ، من الظروف المختصة ، فهي إما منصوبة ، وإما مجرورة بمن ، ولا تعدو هاتين الحالتين . ومن الحالة الثانية قوله تعالى : « وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » وقوله تعالى : « ووجد من دونهما امرأتين تزدودان » . ويرد «دون» على هذين الوجهين مقطوعا عن الإضافة ، قال الجعدي في وصف كثرية :

لها فرط يكون ولا تراه أما ما من معر سنا ودونا (٢)

(١) المددان التاسع والعاشر من مجلة الأزهر سنة ١٣٦٥ من ١٨ : (٢) الفرط الذين يتقدمون النوم ، وهو جمع فرط

وقال الشاعر :

لا يحمل الفارس إلا الملبون المحض من أمامه ومن دون (١)
ويقول أبو حيان (٢) : « دون ظرف مكان ملازم للظرفية الحقيقية
أو المجازية ، ولا يتصرف فيه بغير من » .

وقد علمت أن كلام أبي حيان يعتبر عن رأى كثرة النحويين . ووراءهم
قوم برون أن هذه الكلمة متصرفة ، فلا تحالف الحالتين السابقتين ، ومما
ورد من ذلك قول الشاعر :

ألم تريا أنى حيت حقيقتى وبأشرت حد الموت ، والموت دونها
روى برفع دون ، وقد نسب صاحب الطمع هذا الوجه إلى الكوفيين
والأخفش من البصريين . والأخفش يرى في قوله تعالى في سورة الجن :
« وأنا منا الصالحون ومنا دون ذلك » أن دون مبتدأ ، وقد بنى على القنع
لإضافته إلى المبنى ، وذلك جريا على ما رآه من تصرفها ، وتراه في كتاب
القوافي يدخل عليها باء الجر ، فيقول وقد ذكر أعرايا أنشده شعرا مكثفا
« فرددناه عليه وعلى نفر من أصحابه فيهم من ليس بدونه » [٣] ونرى في كلام
بدر الدين ابن العلامة ابن مالك - فيما نقله الأشموني في بحث لام الحوود من
النواصب - : « محبت مؤكدة لصحة الكلام بدونها » .

ويحتل إلى أن توسع الكتاب في إدخال الباء على دون فيما غير من
الدهر حل بعض العلماء على أن يميزوا هذا حتى مع القول بعدم تصرف دون
وعلى أن يسموا بين من والباء مع القول بقله استعمال الباء ، فترى الألوصى
يقول : « دون ظرف مكان لا يتصرف ، ويجر بمن كثيرا ، وبالباء قليلا ،
وخصه في البحر بمن دونها » وتخصيص البحر على القول بأن الكلمة غير
متصرفة هو الوجه ولا معطل عنه ، وأبو حيان هو الذى لا يشق له في
النحو قبار .

[١] للبلون يريد الفارس الذى سقى اللبن . وانظر البيت في كتاب سيويه ج ٢ ص ٤٧

[٢] البحر المحيط ١٠٢/١ . [٣] انظر اللسان في مادة « دون » .

وبعد هذا أراني في سعة من تسويغ هذا الاستعمال « بدون » ، ولنا في أبي الحسن الأخفش فريع سيبويه وحامل كتابه وناشره في الناس ، أسوة أية أسوة ، ومقنع ورضا .

٥١ — أقبية البرلمان . معرض الزهور . حديقة الاسماك .

أجناد المروية . حيضان الحيوان

نرى هذه الجروع مستعملة لا يتخرج منها كاتب ، ولا يحسن ضيقا بها . وسأعرض لها في شيء من البسط :

١ — فالأقبية جمع قَبْو ، وهو الطاق المقنود ، وبعبارة أخرى هو المغطوف من الأنية . والقَبْو قريب في لفظه ومعناه من القُبْبة . والوجه في جمعه الأقربى والقَبْء والقَبْء — بضم القاف وكسرها — كما يقال في جمع الدَّكْرِ الأدل والدلاء والدُّكْي . وقالوا كَعَوَ — وهو السوء الخلق — ولِجَاء ، وقَرَوَ — وهو حوض طويل ترده الأبل — وأَقَر . وذلك أن أَفْعَل لا يقياس جمعا للثلاثي . وقد ورد أبوية في جمع باب في قول الشاعر :

هَتَاكَ أُخْبِيَّةٌ وَلَا جِجَ أُبُوبَةٌ يَخْلُطُ بِالْبِرِّ مِنْهُ الْجِدُّ وَاللَّيْنُ
فيرى اللغويون أن هذا للازدواج لمكان أُخْبِيَّة ، ولا يقال أبوية في غير مماثلة هذا الموضع ، وزعم ابن الأعرابي أن هذا يأتي في الاختيار ، وابن الأعرابي من الكوفيين الذين يتوسعون في القياس ، فليس مذهبه في هذا بدعا من قومه .

وجاء أُنْدِيَّة في جمع نَدَى في قول مُرَّة بن بَحْثَانَ من شعراء الحنابلة :

يَا رُبَّةَ الْبَيْتِ قَوْمِي غَيْرُ صَاغِرَةٍ ضَمِي إِلَيْكَ رِحَالُ الْقَوْمِ وَالْقُرُبَا
فِي لَيْلَةٍ مِنْ جُمَادَى ذَاتِ أُنْدِيَّةٍ لَا يَبْصُرُ الْكَلْبُ مِنْ ظُلُمَاتِهَا الطُّبَا

وقد جعل علماء العربية هذا من الشاذ ، وتكلف بعضهم أن يخرجوه من أن يكون واحده ندى ، فيذهب إلى أن واحده ندى ، ويرى بعضهم أن أُنْدِيَّة جمع نَدَاء ، ونَدَاء جمع نَدَى ، وهذا كله من ركوب الشطط في التناويل .

٢ — والزهور تستعمل جما للزهر — ويقال فيه الزهر بفتح الهاء —
ونسمع عن قصر الزهور في بغداد وقصر الزهور في طهران فعبارة إيران .
وزي هذا الجمع في أشعا المولدين فيقول الدينيسري أحمد العطار (١) :

كفى الروض حسنا أن يبين زهوره شقيقة نعمان تروح وتغدى
كجام عقيق وسطه قرص عنبر وخدبه خال ومقلة أرمده

وزي من الكتب المؤلفة ما فيه كلمة الزهور ، فبايدينا بدائع الزهور
في وقائع الدهور في تاريخ مصر لابن إلياس الحنفى المصرى تلميذ السيوطى .

وبعد هذا أذكر أن الزهور لم تذكر في المعاجم جما للزهر أو الزهر ،
وإنما زى فيها الأزهار والأزاهير . ومن اللتين أن الأزاهير جمع الأزهار
كالأنعام جمع الأنعام جمع السهم . وربما جاء في الشعر الأزهار وأصله الأزاهير .
ولابن المعتز في الورد على من بها الورد :

بهاجى الورد لأحييت من رجل غلظت ، والمرء قد يؤتى على غلظه
هل تنبت الأرض شيئا من أزهارها إذا تحات بحلى الوشى من نقطه
أحلى وأشهر من ورد له أرج كأنما المسك مزور على وسطه

ومن البين أيضا أن الأزهار جمع الزهر ، وقد استغنوا به عن جمع الزهر
— بسكون الهاء — وإنما قياس جمع هذا الزهر . ومما يقرب من هذا أنا نقول
النهر ونقول في جمعه أنهار ، وقياسه أنهر وقد جاء هذا الجمع في اللغة ، وإنما
أنهار في القياس جمع نهر وهو لغة في نهر ، وفي القرآن « إن المتقين في جنات
ونهمر » . فأما الزهور فقد وردت في اللغة مصدر زهر المصباح والوجه أى
أضاء وأشرق ، ولم ترد جما .

وقد يقول قائل : وما تنكر أن يكون زهور جمع زهر أو زهر ، وفعل
ينقاس في فعل وقيل ، كقلب وقلوب وأسد وأسود ؟ فأقول : إن العرب على
كثرة مضطربهم في القول وسعة متصرفهم وحاجتهم الى جمع الزهور لم نرم

— فيما وصلنا — أتوا بالزهور وإنما أتوا بالأزهار ، فملنا أنهم اطرحوه عن عمد واختيار ، وكان علينا أن نتابعهم في هذا الإهمال والاستغناء عن الزهور بالأزهار كما استغنوا بالأموال في جمع المال عن المبلان ، وكان يسمهم أن يقولوه كما قالوا تاج وتيجان وقاع وقيمان ، ومن أمثلة هذا الأصل أنهم جمعوا رجلا على أرجل ، ولا يسوغ لنا أن نجمله على غير ذلك حتى ما كان قياسيا ، فلا نقول : أرجال ، ولا رجول ، وإنما يقول رجول ، العامة ومن لا يتحرس في مسقطه . ومما ورد جمع الزهر على الصواب ميدان الأزهار من ميادين القاهرة المحروسة .

٣ — والأسماك ترد جمعا لسمك . ولا نكر أنه جمع قياسي ، فهو كسبب وأسباب وتجل وأجمال ، ولكن الذي ورد في المعاجم في جمعه مماك وُسُموك ، ولم ينقل لنا هذا الجمع ، فهو مما استغنوا فيه بجمع الكثرة عن جمع القلة ، وهذا عكس ما صنعوا في أزهار على ما سبق . وإن من الخير أن يقتصر على السمك ، فهو نفسه جمع واحد ممكة ، ونسمهم يقولون : صيد السمك ، وحلقة السمك .

٤ — ويذكرون الأعياد جمعا للمجد ، ولم أر المجد مجوعا ، وقياس جمعه في القلة أجد كسهم وأسهم ، وقد جاء جمع قُطِل على أفعال في حروف شاذة يوقف عندها ، ومن ذلك فرخ وأفراخ وزند وأزناد ، وجد وأجداد ، وفرد — لمن لا نظير له — وأفراد ، ونجد وأنجاد . وإنما جاء أعياد جمعا لما جد أو مجيد . وفي حديث على رضي الله عنه : أما بنو هاشم فأنجاد أعياد . ولأبي هلال العسكري (١) :

وقد نمتنى أعياد جماعحة من نجل ساسان زهو نجل ساسان

٥ — وترد حيضان جمعا لحوض . ولم أقف على هذا الجمع ، وإنما ورد في المعاجم حياض وأحواض ، كسوط وسياط وأسواط . وهو مع أنه لم يسمع

لا يجري به قياس ؛ فإن فعلان ينقاس في نحو باب وبيان وتيجان ،
ولا أنكر أن هذا الجمع ورد منه ما واحد فعل كشور وثيران ، وقوز —
وهو الكتيب المشرف والحوض — وقيزان ، وتوجد — وهو النقرة في
الجل تمسك الماء ، والحوض — ووجدان . ولكن هذا من الدور بحيث
لا يقوم به قياس .

٥٢ — يا ثلاثة وثلاثين

يورد النحويون هذا المثال فيما استحق النصب من المنادى لطوله فأشبهه
المضاف ، ويفرضون ذلك فيما جعل علما ومسمى به . ولا غرابة في هذا فقد يذكر
بعض الناس هذا العدد في أمر غريب فيطلق به هذا اللقب ويعرف به .

وقد تلقيناه عن الأشياخ بتنوين ثلاثة ، وكنا مطمئنين لهذا لا يعترينا
فيه قلق ، حتى أبدى بعض الزملاء شبهة في التنوين . قلت له : وما في هذا
التنوين من الغرابة ؟ قال : ألسن تراهم قد منموا تنوين هريرة في أبي هريرة
علما ، وهريرة قبل أن تدخل في العلم مصروفة منونة ! فكذلك كان ينبغي
ألا تنون ثلاثة إذ دخلت في العلم فكان لها حكم العلم . وقد حاك الشبهة
في قلمي ، وأشهد لقد وجدت لها الحلما وتُنضى العناق . فأنبرت لبحث
هذا الموضوع ورأيت أن أكتب ما أقف عليه ويعترني عليه الاطلاع في هذا
الباب من الغفويات .

ووجدت هذا المثال في سيبويه ١ ، ٣٢٤ ، إذ يقول : « وإن لم تندب
قلت : يا ثلاثة وثلاثين ، كأنك قلت : يا ضاربا رجلا » ونرى فيه ضبط ثلاثة
بالتنوين بضبط القلم . ونرى سيبويه عرض لمثل هذا في الكتاب ٢ ، ٦٧ ،
إذ يقول : « ولومميته (طلحة وزيدا) وناديت نصبت الأول ونونت الآخر
ونصيته لأن الأول في موضع نصب » ونرى في الهامش نبذة منقولة من شرح
السرافي توضح ما استهم من كلام سيبويه ، فيقول : « لم تصرف طلحة
وصرفت زيدا ؛ لأنك حكيت في التسمية اللفظ الذي كان يجري عليه هذان
الاسمان إذا عطف أحدهما على الآخر بالواو ؛ وإن ناديته قلت : يا طلحة وزيدا ،

فتنصب على أصل الداء ولو سميت بطلحة وزيد وأنت تريد طلحة .
من الطلح لحكيته في التسمية ، فقلت : رأيت طلحةً وزيداً ،
ومررت بطلحة وزيد « (أى بالصرف فيهما) . ويقول سيبويه في الكتاب
٦٨/٥ : « وإن ناديته واسمه » (طلحة وحزة) نصبت بغير تنوين كنصب
زيد ومهرو ، وتنون زيدا ومهرا ، ونجربه على الأصل ، وكذلك هذا
وأهلباه وبرد إذا طال على الأصل .

والذى يخلص من كلام سيبويه أنه إذا سمى بالمتماطين بالواو فإن هذا
الاسم يجرى في الاعراب على مقتضى العوامل ، ويتناول الاعراب الحزأين ،
ولكنه يحكى فيه ما عدا الاعراب من تنوين وعدم تنوين . وإذا رجعنا
إلى مثالنا «يا ثلاثة وثلاثين» على ضوء هذا الأصل رأينا أن ثلاثة يجب تنوينها
إذا كانت قبل أن تقع التسمية بها مصروفة مؤنثة ، ومثلها في ذلك مثل مالو
سمي بالركب «طلحة وزيد» ويراد بالطلحة واحدة الطلح لشجر عظام ،
فقد قضى النحويون بأنها تظل مصروفة بعد العملية ، وقد أبان عن هذا الرضى
في شرح الكافية ، إذ يقول في باب المركبات : «وإن لم يكن الثانى قبل العملية
مستحقا لخصوص إعراب فلا يخلو من أن يكون مما له قبل العملية مطلق
إعراب مع التركيب أولا . فإن كان - وهو في التوابع الخمسة مع متبوعاتها لاغير -
بقي التابع مع المتبوع على ما كانا عليه قبل التسمية : من تعاقب الإعراب
عليهما . . . ويراعى الأصل في الصرف وتركه أيضا ، فيصرف عاقلة ظريفة ،
سواء سمي به وجل أو امرأة ؛ لأن المسمى به بل ليس واحدا من الاعمين بل المجموع
وليس المجموع اسما مؤنثا . . . وإذا سميت بطلحة وزيد لم تصرف الأول ؛
إذ هو غير منصرف قبل التسمية بهذا المركب . فإن أردت بطلحة واحد
الطلح لا اسم شخص صرفته كما كان مصروفا قبل التسمية . وكان القياس أن
يحكى المعطوف عطف النسق مع وجود المتنوع كما يحكى بلا متبوع ؛ لأن الماطف
كالماثل على ماسر ، إلا أنه لما لم يكن في المتنوع قبل الوصول الى التابع مقتضى
إعراب خاص أجرى بوجوه الاعراب وتبعه المعطوف ، ولم يتبع الأول الثانى .
ثلاثا يصير المتنوع تابعا ؟

سور القرآن

في مصحف عثمان ومصحف أبي بن كعب

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدي
الأستاذ بكلية اللغة العربية

- ١ -

طبعت لجنة التأليف والترجمة والنشر في سنة ١٣٥٤ هـ كتاب تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاني من علماء الشيعة في عصرنا ، وقد وضع الأستاذ أحمد أمين مقدمة لهذا الكتاب تنوه بفأنه ، وتشيد بفضل مؤلفه ، مع أن الكتاب محشو بأغلاط تدل على أنه ينقصه كثير من التحقيق ، ومن هذه الأغلاط ما جاء في عدد سور القرآن وترتيبها في مصحف أبي بن كعب ، فقد غلط في ذلك أغلاطا لها خطورة دنيوية ، لأنها تفيد أن في هذا المصحف سورا لم ترد في مصحف عثمان ، وأن في مصحف عثمان سورا لم ترد في هذا المصحف ، ومثل هذا مما يتخذ أعداء الاسلام وسيلة للتشنيع على القرآن ، فن الواجب أن تبين تلك الأغلاط التي وقعت في ترتيب مصحف أبي بن كعب من ذلك الكتاب ، ليتبين الناس أمرها ، ويعرفوا أنه لا خلاف يذكر بين مصحف عثمان ومصحف أبي بن كعب .

لقد جاء ترتيب مصحف أبي بن كعب في كتاب الإتيقان للسيوطي ، وفي كتاب الفهرست لابن النديم ، وهو في كتاب الإتيقان لا يكاد يختلف عن مصحف عثمان ، ولكنه في كتاب الفهرست لم يجرى مثل كتاب الإتيقان ، لأن هذا الكتاب فيه كثير من النقص والتعريف ، وكان لترتيب مصحف أبي بن كعب فيه حظ كبير منهما ، وقد اعتمد أبو عبد الله الزنجاني

على كتاب الفهرست في ترتيب ذلك المصحف ، ولم يطلع على ترتيبه في كتاب الإتيقان ، فوقع فيما وقع فيه من النقص والتحريف ، بل أربى عليه فيهما ، فزاد الطين بلة ، مع أن كل شيء يتعلق بالقرآن يجب أن يبذل فيه كل ما يمكن من التحقيق ، حتى لا يقع في أمره لبس ، وحتى يظل بمنأى من الوهم والشك .

وهذا هو ما ذكره كتاب الفهرست في ترتيب هذا المصحف في باب ترتيب القرآن في مصحف أبي بن كعب .

قال الفضل بن شاذان : أخبرنا الثقة من أصحابنا ، قال : كان تأليف السور في قراءة أبي بن كعب بالبصرة في قرية يقال لها قرية الانصار على رأس فرسخين عند عهد بن عبد الملك الانصارى ، أخرج إلينا مصحفا وقال : هو مصحف أبي ، روينا عن آبائنا ، فنظرت فيه فاحتضرت أوائل السور وخواتيم الرسل ، وعقد الآي ، فأوله فاتحة الكتاب . البقرة . النساء . آل عمران . الأنعام . الأعراف . المائدة . الندى . التوبة . النحل . التوبة . هود . مريم . الشعراء . الحج . يوسف . الكهف . النحل . الأحزاب . بنى إسرائيل . الزمر . حم تنزيل . طه . الأنبياء . النور . المؤمنون . حم المؤمن . الرعد . طسم القصص . طس سليمان . الصافات . داود سورة من يس . أصحاب الحجر . حم عسق . الروم . الزخرف . حم السجدة . سورة ابراهيم . الملائكة . الفتح . محمد . الحديد . الطهار . تبارك الفرقان . ألم تنزيل . نوح . الأحقاف . ق . الرحمن . الواقعة . الجن . النجم . ذ . الحاقة . الحشر . الممتحنة . المرسلات . حم يساء لون . الإنسان . لا أقسم . كورت . النازعات . عبس . المطففين . إذا جاء انشقت . التين . اقرأ باسم ربك . الحجرات . المنافقون . الجمعة . النبی . انفجر . الملك . الليل إذا يغشى . إذا السماء انفطرت . الشمس وضحاها . السماء ذات البروج . الطارق . سبح اسم ربك الأعلى . الغاشية . عبس . وهي أهل الكتاب لم يكن أول ما كان الذين كفروا . الصف . الضحى . ألم نشرح لك . القارعة . التكاثر . الخلع ثلاث آيات . الجبد ست آيات اللهم إياك نعبد وأخبرها بالكفار ملحق . الغز . إذا زلزلت . العاديات . أصحاب القبيل . التين . الكوثر . القدر . الكافرون . النصر .

أبي لُهب . قريش الصمد . الفلق . الناس . فذلك مائة وست عشرة سورة (١)
 والتحريف الأول في هذا (الذي التبسته وهي يونس) وقد نقله صاحب
 كتاب تاريخ القرآن (الذي التبسته يونس) واشتبه عليه الأمر فيه فلم يعبه سورة
 من القرآن ، فترتب على هذا إسقاط سورة يونس في ترتيبه لهذا المصحف ،
 مع أن أصله في كتاب الفهرست على تحريفه صريح في أنه يريد سورة يونس .
 والتحريف الثاني فيه (حم تنزيل) لأنه يصدق على أربع سور ، وقد ذكر منها
 (حم المؤمن ، وحم السجدة والاحقاف) فلم يبق منها إلا الجاثية ، فيجب أن
 يحمل عليها (حم تنزيل) لأنه لم يبق غيرها ، ولكن دلالتها عليها فيها من
 النقص ما فيها ، فلا بد أن فيها تحريفا أيضا .

والتحريف الثالث فيه (داود سورة ص) ولعل أصله (ص داود) وهي
 سورة ص مضافة إلى داود لذكر قصته فيها ، وقد تخطط صاحب كتاب تاريخ
 القرآن في هذا التحريف تخططا معيبا ، فجعل (داود) اسم سورة ، وجعل
 (ص) اسم سورة أخرى ، وزاد في سور القرآن داود بهذا التخطط .
 والتحريف الرابع فيه (عبس) وهي أهل الكتاب لم يكن أول ما كان الذين
 كفروا (ولا شك أن هذا على تحريفه يقصد منه سورة أهل الكتاب ، وهي
 سورة البينة ، ولكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعل هذا سورة عبس
 ثانية ، مع أنه ليس في القرآن إلا سورة عبس واحدة .

والتحريف الخامس فيه (الجيد ست آيات اللهم إياك نعبد وآخرها
 بالكفار ملحق) وهي الحفد لا الجيد ، وسورتا الخلع والحفد سورتان زادها
 أبي بن كعب على مصحف عثمان ، وسيأتي بيانها . وقد أتى صاحب كتاب
 تاريخ القرآن هذا التحريف على حاله ، وأدخل كلمة (اللز) ضمن هذه السورة
 وهي تحريف عن اللمزة ، وهو يعني بها سورة الهمزة ، وقد ترتب على هذا
 إسقاط هذه السورة من سور القرآن في ترتيب هذا المصحف .

(١) هذه الفواصل بين السور من وضعي كما فهمت .

وهناك صواب في ترتيب كتاب الفهرست لمصحف أبي بن كعب تصرف فيه صاحب كتاب تاريخ القرآن لجعله خطأ ، ومن هذا (طسم القصص) فهو اسم لسورة واحدة هي سورة القصص ، ولكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعل هذا سورتين : طسم ، والقصص ، مع أنه ليس في القرآن إلا طسم الشعراء وطسم القصص ، وقد ذكرت سورة الشعراء قبل هذا ، فتكون سورة طسم من زيادة صاحب تاريخ القرآن في سور هذا المصحف .

ومن ذلك أيضا (طس سليمان) فهو اسم لسورة واحدة هي سورة النمل ولكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعلها سورتين : طس ، وسليمان ، فزاد سورة أخرى في سور هذا المصحف .

ومن ذلك أيضا (تبارك الفرقان) فهو اسم لسورة واحدة هي سورة الفرقان ، ولكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعلها سورتين : تبارك ، والفرقان ، فزاد بهذا سورة أخرى في سور هذا المصحف ، ولا يمكن أن تحمل تلك السورة الزائدة على سورة الملك ، لأنها قد ذكرت فيما بعد .

وقد ذكر كتاب الفهرست (لا أقسم) في سور هذا المصحف ، وهو على ما فيه من النقص يصدق على سورتين : القيامة ، والبلد ، فلم يكمل صاحب كتاب تاريخ القرآن هذا النقص ، بل جعل ذلك سورة واحدة ، فنقص بهذا ذلك المصحف سورة منهما .

وكذلك ذكر كتاب الفهرست (النبي) في سور هذا المصحف ، وهو يصدق على سورتي الطلاق والتحريم ، فلم يكمل صاحب كتاب تاريخ القرآن هذا القصص ، بل جعل ذلك سورة واحدة ، فنقص بهذا ذلك المصحف سورة من السورتين .

وقد كان هذا التخط في كتاب تاريخ القرآن سببا في أنه لم يصل بعدد سور هذا المصحف إلا إلى خمس ومائة سورة ، مع أن كتاب الفهرست الذي نقل عنه قد ختم ما ذكره من سور هذا المصحف بقوله : فذلك مائة وست عشرة سورة .

أوائل المتكلمين من المسلمين

— ٢ —

الجمعد بن درهم

لقضية الأستاذ على مصطفى الفراجي

المدرس بكلية أصول الدين

١ — لقد تحدثنا في مقالنا السابق عن « الجهم بن صفوان » صاحب مذهب الجبر . وفي هذا المقال سنتحدث عن متكلم آخر من أوائل المتكلمين المسلمين هو « الجمعد بن درهم » .

لقد كان الجمعد مولى من الموالي ، ويقول المؤرخون : إنه كان مولى لبني الحكم ، وغريب أن يكون الجمعد مولى ، فلقد كان تلميذه « الجهم » أيضا مولى كما ذكرنا ، وهكذا سنرى أكثر العلماء عند المسلمين من الموالي ، وسنفرد لهذا مقالا خاصا إن شاء الله تحت عنوان « الموالي والعلم عند المسلمين » . ومع أن الجمعد كان مولى لبني الحكم فإنه قد أسند إليه تهذيب « مروان (١) بن محمد بن مروان » آخر خلفاء بني أمية . ويمكن هذا دليلا على شهرته بالعلم والأدب والخلق العالي حتى وكل إليه تربية أحد أبناء الخلفاء الإسلاميين .

(١) كان يلقب مروان بالجسدي لأنه كان يقول بقول أستاذه وخاله « الجمعد » من أن القرآن مخلوق . فإن أم مروان كانت أمة وكانت أخت الجمعد .

ب — العصر الذي عاش فيه :

لقد كان الجعد موجودا في عصر « هشام (١) بن عبد الملك » . ويقول المؤرخون إنه كان يسكن « دمشق » ، ولما شاع عنه قوله « بخلق القرآن » طلبه الخليفة فهرب إلى الكوفة ، وهناك لقيه « جهم بن صفوان » فأخذ منه القول « بخلق القرآن » والقول « بالتمطيل (٢) » .

ويظهر أن الجعد لما ذهب إلى الكوفة أخذ في نشر مذهبه والدعوة له ، ولهذا تعلمه منه هناك « جهم » فأغضب هذا « هشاما » فأرسل إلى « خالد القسري (٣) » أمير العراق أن يقتله ، ولكن خالد لا سر — لم يذكره المؤرخون — لم يتخذ ما أمره به الخليفة ، ولما علم الخليفة أن خالد لم يتخذ أمره أرسل إليه يلومه على هذا ، مع أن خالد كان قد حبسه . وفي يوم عيد من أعياد الأضحى أخرجه خالد من الحبس في وثاقه فلما صلى قال في آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا ، تقبل الله منكم ، فأني أريد أن أضحي اليوم

(١) تولى هشام الخلافة سنة ١٠٥ هـ وبقي فيها حتى توفي سنة ١٢٥ هـ .

(٢) هذا تعبير الأشاعرة ، ومعنى « التتمطيل » على حد تعبير الأشاعرة هو نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى .

(٣) قال ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ في كتابه « المعارف » ص ١٧٤ : هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كرز البجلي ثم القسري ، وكان يزيد بن أسد جده وقد على النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم ونزل بالشام ، ثم اشترى خالد بن عبد الله — لما ولي العراق — خططا بالكوفة . . . وكانت أمه نصرانية . . الخ هـ .

ولما تولى الخلافة سليمان بن عبد الملك أقر خالد على مكه ، ثم نقله إلى ولاية العراق ، وبقي بها حتى ولاية هشام بن عبد الملك الذي أمره بقتل الجعد . ويذكر المؤرخون عن خالد حسودات تدل على أنه كان شديدا في سياسته مع الرعية .

بالجعد بن درهم فإنه يقول « ما كلم الله موسى ، ولا اتخذ إبراهيم خليلا ، فتعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا » ثم نزل فذبحه .

ج — مصدر آراء الجعد :

لقد ذكر المؤرخون أن أول من قال من المسلمين بخلق القرآن والتعطيل هو الجعد بن درهم ، وأن جهما قلده في القول بهما ، إلا أن جهما كما تقدم زاد على هذا بالبسط فيهما والقول بالخبر وعدم البقاء الدائم لتنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . ولكن من أين أتى لجعد مثل هذه الآراء ؟ بعض كتب (١) التاريخ نجيب على هذا بأن الجعد أخذ آراءه عن أبان بن سحمان ، وأخذة أبان من طالوت بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا ، وهو أول من صنف لهم في ذلك ثم أظهره الجعد بن درهم .

هذه رواية بعض المؤرخين ، ولكن لا نعرف مدى صحتها ، لجواز أن يكون هذا المؤرخ قد حاكها لينقل المسلمين من الأخذ بهذه الآراء . ويجوز أن تكون هذه الرواية صحيحة ، ولكن هل نستدل منها على سوء نية الجعد نحو العقيدة الإسلامية كما يريد أبان بن سحمان الذي تعلم منه الجعد ؟ والذي يظهر أنه كان يريد بهذا أن يذهب بقداصة مصدر العقيدة الإسلامية (القرآن) من نفوس المسلمين ، وحتى يكون هذا بابا للتغيير والتعديل فيه .

أقول أيضا إنه رغم إرادة المؤرخ هذا ، فأني أميل إلى تبرئة ساحه « الجعد » لأنني ذكرت أن الجعد قد أسند إليه تهذيب مروان بن عبد ، وليس من المعقول أن يلي أمر تربية صبي مرشح لخلافة المسلمين في القرن الأول الهجري رجل معان في دينه أو خلقه أو عرف بالإلحاد في عقيدته . إذن ماذا يريد الجعد من مثل هذا الآراء التي لم تعرف في زمن الرسول عليه السلام ، ولا

(١) هو كتاب « شرح العميون لشرح قصيدة ابن زيدون » لجمال الدين

محمد بن نباتة المصري المتوفى سنة ٧٦٨ هـ .

في زمن الخفاء الراشدين ؟ إن الجعد كان يقول « بخلق القرآن » أى أن القرآن مخلوق ، وإذا كان مخلوقا ، كان حادثا ، فلا يكون قديما ، وإنه كان يقول « بالتعطيل » كما يقول المؤرخون . ولكن الجعد لم يرد أن يعطل الله سبحانه من صفاته كما يدعى المؤرخون ، وإنما أراد أن يترهه سبحانه عن جميع الصفات التي تشعر بمشاركته خلقه كما سبق في شرح رأى تلميذه « الجهم » . إذا وقفنا على غرض الجعد من القول الأول « خلق القرآن » وهو اختصاص الله سبحانه بأوصاف الكمال التي أولها القدم ، عرفنا أنه كان ذا قصد حسن ، وأنه ما أراد إلا أن يباعد بين المسلمين وبين ما وقع فيه غيرهم من أهل الديانات الأخرى من مبالغاتهم في قداسة بعض الأشياء حتى ارتفعت بها إلى درجة الألوهية . وأيضا من شرحنا رأيه ورأى تلميذه في « صفات الله » نرى أنه ما أراد إلا تنزيه الله سبحانه عن كل ما يشعر ولو من بعد بمشاركة بين الخالق ومخلوقاته .

على أن هناك أمرا جديرا بالاعتبار من أصحاب كل دين جديد وهو الاحتجاج في الابتعاد بالدين عن كل ما يشوبه من العقائد القديمة ، وكان العرب عبدة أصنام حسين في معتقدم الإلهي ، فكان من الخير للمقيدة الجديدة أن يعمل العلماء على البعد بها عن كل ما يقربها للمقيدة القديمة ، وقد تكون عقيدة المشبهة من أثر الروح القديمة في الاعتقاد الحمسي ، وقد يكون الجعد قد ذهب إلى رأيه في الصفات لهذين الأمرين : وهما الارتفاع بالمقيدة الإسلامية عن المقيدة الرجعية القديمة (الوثنية) ، والرد على المشبهة الذين يدل ظاهر معتقدم على الرجوع بالمسلمين إلى هذه المقيدة . قد يكون الرجل بالغ في هذا حتى أوقعه هذه المبالغة فيما لم يقصده ، لأننا - كما قلت في مقال السابق - نكتب عن عصر تموزه الدقة العلمية . على أن القول في القرآن لم ينص عليه الدين ولم يصرح لنا الدين بخلقه أو عدم خلقه ، فإذا احتج طالم مسلم في رأى لم يرو فيه نص صريح وأخطأ في رأى البعض ، فلا يؤدي هذا إلى كفره ، وأنه خرج بهذا عن الإسلام إلى الكفر ، وأنه يستحق أن يذبح يوم « عيد الأضحى » ويضحى به وإلى المسلمين كما يضحى الناس بالخراف في هذا اليوم .

ولكن هي السياسة قاتلها الله ! هي التي قد تحبني على بعض المخلصين .
لأنه اذا كان - حتى على أسوأ الفرض - قد أخطأ الرجل ، فهل هذا يؤدي به
إلى القتل ، مع أنه من القواعد المقررة عند المسلمين ، أن من اجتهد وأصاب
فه أجراً ومن أخطأ فله أجر ؟

لماذا طرد هشام بن عبد الملك « الجعد » من دمشق ، ولما ذهب إلى
الكوفة أمر خالداً بقتله ؟ ويظهر أن خالداً ، مع ما عرف عنه من الشدة ، لم
يقتنع بصحة هذا الحكم ، ولهذا حبسه ، ولم يقتله ، ولكن هشاماً بمث اليه
يلزمه فذبحه خالد كما تقدم . لماذا كان هذا من هشام ؟

لقد قلت إن السياسة هي التي قد تحبني على بعض المخلصين ، ولقد خسر
المسلمون في سبيل الحكم الشيء الكثير ، كان من نتائج ما نعمانيه الآن من الضعف
والنفوق في الكلمة . والذي يظهر لي أن قتل هشام « الجعد » كان - كما قلت -
سياسياً لا دينياً ، وذلك أن مروان بن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية ،
وهشام بن عبد الملك بن مروان الذي فاز بالخلافة دون ابن عمه ، ما كان يحب
أن يرى « الجعد » الذي ربما كان يعمل لمروان بن محمد ابن أخته وتلميذه ، ولهذا
طرده أولاً من دمشق . ويظهر أن الجعد لم يرجع مما طرده من أحله هشام
فبعث إلى خالد يأمره بقتله وهو بالكوفة فحبسه ولم يقتله . ويظهر أنه غضب
على خالد لهذا حتى إنه اختار له أشنع قتلة في يوم عيد المسلمين . فآلهم ارحم
سلفنا من خلفاء وعلماء ، وأثب كلا منهم حسب ما تعلم من نوايا يكتنونها
نحو دينك ؟

من أخلاق المأمون

قال أمير المؤمنين المأمون لقائده عبد الله بن طاهر عند قدومه من مصر :
ما سرني الله منذ وليت الخلافة بشيء عظيم موقعه عندي بعد جيل طافية الله ،
هو أكثر من سروري بقدومك . فقال عبد الله : أئذن لي يا أمير المؤمنين
في تفريق أموالي . قال الخليفة : ولم ؟ قال شكراً على هذه الكلمة وإلا قصر بي
الحياء عن النظر إلى أمير المؤمنين . فنظر المأمون إلى جلسائه وقال لهم :
ما شيء من الخلافة يني لعبد الله ببعض شكر !

من نواذر المؤلفات التي لم تنشر أقيسة النبي

لفضيلة الأستاذ الشيخ أبو الوفا المراغي

كتاب جليل الشأن يعجز عن بيان قدره القلم بله اللسان ، وهو درة من درر علمائنا السابقين رضى الله عنهم وأحزله لهم الأجور ، ظل محجبا في ضمير الغيب ونشده كثير من العلماء فلم يهتدوا إليه ، حتى أذن الله له أن يظهر ، وأن ينتفع به العلماء ، ويستضيء بنوره الباحثون ، فكان ضمن ما أهدى الى المكتبة الأزهرية من نقائس المؤلفات والمخطوطات النادرة في مكتبة المغفور له الشيخ عبد الخالق الأمير . وما إن وقعت عيني عليه حتى امتلأت نفسي به فرحا وطارت به إعجابا ، وعقدت العزم على نشره مريما احتيالا للاستفادة به .

والكتاب غريب في خطه وموضوعه ؛ أما خطه فقد كان في سنة ١٢١٦ هـ بقلم محمد بن أحمد بن إبراهيم الواسي الشافعي ، وكان ضمن مجموعة فرق بينها الزمن فأصبح فريدا في ذاته كما هو فريد في موضوعه ، فعلى ظاهر الصفحة الأولى منه : « كتاب أقيسة النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم تصنيف الشيخ فاضل الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب عرف بابن الحنبلي ، ويليهِ : القراءة خلف الامام للتاج التبريزي ، ورفع اليد للتاج التبريزي ، جزء من أمالي ابن الصلاح ، مختصر تفسير البسملة لأبي شامة ، تفليس إبليس لأن فاضل المقدسي » . وبأسفل ذلك بقلم مقابر : جميع ما في هذه المجموعة من التأليف موجود سوى الأخير فانهم .

ومن الأسف أن جميع ما ذكر غير موجود إلا الأول . وحسبنا ذلك من الزمن . والكتاب يقع في ٣٦ صفحة . وتختلف سطور صفحاته بين ٢٧ و ٣٥ سطرا ويبيض صفحاته بياض . ومن حسن حظ العلم والعلماء أن الزمن قد ترفق به والأرضة أضفت عليه فلم يذهب من كلماته إلا اليسير مما يمكن تداركه وفهمه من سياق الحديث أو مراجعة كتب الحديث الأخرى . والكتاب كله بخط واحد هو خط الكاتب المذكور .

أما موضوعه فهو الأحاديث التي ناس فيها النبي صلى الله عليه وسلم بعض الأشياء على بعض لجامع بينهما . وغريب لدى بعض الناس أن يقيس النبي صلى الله عليه وسلم بعض الأشياء على بعض ، ثم يسوى بينهما في الحكم ؛ لأن القياس وهو « إلحاق فرع بأصل في حكم لا اشتراكهما في علة ذلك الحكم » إنما يصير إليه المجتهد إذا عدم دليلاً على ذلك الحكم من كتاب أو سنة أو إجماع . والرسول صلى الله عليه وسلم هو صاحب الشريعة وعليه أنزل الوحي ، فقوله في شيء هذا حلال وفي آخر هذا حرام ، ونحو ذلك من الأحكام ، نص على حكم ذلك الشيء من طريق الوحي . وهذه مسألة تتصل باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم ووقوع ذلك منه أو عدم وقوعه . وللأصوليين والفقهاء في ذلك خلاف قوي يعرف في مكانه من كتب الأصول والفقه .

ولهذا يقول المصنف مستدركاً على عنوان الكتاب في الخطبة : وبعد : فإن الأحكام شرعت لمصالح الناس ، ولما كانت المصالح مختلفة الأنواع والأجناس تنوعت الأدلة من النص والإجماع والقياس . وأقيسة رسول الله صلى الله عليه وسلم نصوص ليس لها معارض ولا مناقض لأنها خبر معصوم ، وقياس كل ذي قياس سواه فهو بسهام الطعن مرشوق ومرجوم . . . الخ .

ويشير المؤلف إلى أن أقيسة الرسول صلى الله عليه وسلم التي جمعها في كتابه قد أحاطت بكل أنواع القياس التي عرفها الفقهاء ، فيقول : « والفقهاء يقولون : قياس علة ، وقياس شبه ، وقياس إحالة ، وقياس دلالة ، وما ذكرناه من أقيسة رسول الله صلى الله عليه وسلم يشتمل على هذه الأقيسة متنوعة كانت أو مجنسة ، وقد أحصيت من هذه الأقيسة مائة قياس » . ولكن عدة أحاديث الكتاب أكثر من مائة دليل . ولعل علة ذلك أنه روى بعض الأحاديث بروايات مختلفة . وقد أشار المصنف إلى مواضع بعض تلك الأحاديث من كتب السنة ، وأهمل بعضها ، ويبدأ بعض الأحاديث بقوله : قياس آخر ، وبعضها بقوله : حديث آخر .

ومصنف هذا الكتاب - كما هو بظاهره - هو الشيخ الإمام ناصح الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب عرف بابن الحنبلي . وقد راجعنا ترجمته في كتب التاريخ فمترنا في كتاب المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد على ترجمة له تلخصها فيما يلي :

الروافض واحداثهم في الاسلام

لقضية الأستاذ الشيخ منصور رجب

المدرس بكلية أصول الدين

مشكلة الخلافة وتقديس علي ، تحصن الباطنية بالانتساب
الى الروافض ، من أين نبئت عقائد المذهب ، نظرية الظاهر
والباطن في تفسير القرآن الكريم .

أقام ابن السوداء مذهب الروافض على نظريات ثلاث : الوصية ، والحلول ،
والرجعة . ومنه نشبت أصناف الغلاة من الروافض . وسواء أكان ابن السوداء
هذا شخصا حقيقيا دما الى المذهب فأقامه ، أم شخصا وهميا لا وجود له على
هذا النحو ، بل فرض على التاريخ فرضا ، نسبت اليه هذه النظريات وعزيت اليه
هذه الأوسكار لأمور سياسية أو دينية ، سواء أكان هذا أم ذاك فالذي يعرفه
التاريخ أن قضية الخلافة ومشكلاتها كانت محورا لحركة عنيفة جدا بما دار حولها
من نقاش وأثير من جدل . والذي يعرفه التاريخ أن الروافض أحبوا علي بن أبي
طالب كل الحب ، وولطوا به كل الوله ، حتى قدسوه وقد سوا ما يأتي عنه وعن
الائمة من بعده .

هو عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي بن
أحمد الأنصاري الجزري السعدي المبادي الشيرازي الدمشقي الفقيه الواعظ
ناصر الدين أبو الفرج المعروف بابن الحنبلي المولود سنة ٥٥٤ والمتوفى سنة
٦٣٤ هـ ولد ومات بدمشق ، وله مؤلفات منها : أسباب الحديث ، والاستسعاد ،
والإنجاد في الجهاد . ولم يذكر ضمن هذه المؤلفات كتابه المذكور .

ونسخة الكتاب فريدة لا يوجد لها نظير بمصر فيما نعلم ، وقد لا يوجد
لها نظير في العالم . ومن هذا نعرف قيمة الكتاب ، ولهذا وطدت العزم على أن
ينشر في أقرب فرصة لينتفع به العلماء في مصر وغيرها من الأقطار الاسلامية .
ومن الله أستمد العون والتوفيق .

والذى يعرفه التاريخ أن ناسا من عباد الله تحصنوا بالانتساب الى الفلاة
فى حب على ، وتوددوا اليهم بالحزن على ماجرى على آل محمد من الظلم والاضطهاد ،
قدخلوا على الاسلام بأفكار ونظريات هم فيها متأثرون بما سبق الاسلام من
أديان ومذاهب ، وقاموا بنشرها فى مختلف الامصار حتى عرف المذهب فى بلاد
المغرب ومصر والشام والكوفة والبصرة وبغداد وبلاد خراسان والحجاز
واليمن وغير ذلك من البلدان الاسلامية ، واشتدت شوكة الروافض حتى كان
بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب الشىء الكثير .

وإذا كان الروافض قد جمعهم القول بإمامة على نسا ووصاية ، إما جليا وإما
خفيا ، وبأن الإمامة لا تخرج عن أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره
أو بتقية من عنده . - إذا كان الروافض قد جمعهم هذا القول فقد اختلفوا
وافترقوا فرقا كثيرة ككل مذهب كثرت أصداءه وتقدمت به السن .
وتعجل القول بتأثر هذا المذهب بما سبقه من أديان ومذاهب :

قال الروافض — حجة — بالوصية ، والحلول ، والرجعة ، كما قالوا بتناسخ
الارواح ، وبالتنبيه ، وأن الثواب والعقاب فى الدنيا ، وأن القرآن الكريم له
ظاهر ، وهو ما تساوى به الناس وعرفه الخاص والعام ، وله باطن وهو ما قصر
علم الناس عن العلم به ، وعلمه عند الامام المستور المستظر والدعاة عن طريقه ،
الى آخر ما قالوه وقرروه ، وجدوا فى نشره ودعوا الى الايمان به .

ولكن من أين نبتت هذه العقائد ؟ أنبتت من لا شىء عند الفلاة و
حب على ، أم تأثروا فيها بما سبقهم من أديان ومذاهب ؟

هذه العقائد نفسها قالت بها اليهود والمجوس من قبل ، فهى أفكار
ونظريات يهودية أو مجوسية موجودة فى اليهودية عند بنى إسرائيل أو فى
المجوسية عند الفرس قبل أن يقول بها الروافض ويدعوا الى الايمان بها المسلمين .

قالت اليهود بالوصية والرجعة ، فقالوا : إن موسى أفضى بأسرار التوراة
والألواح الى يوشع بن نون وصيه من بعده ليفضى بها الى أولاد هارون ،
وكان هارون هو الوصى ، فلما مات انتقلت الوصاية الى يوشع بن نون ليفضى
بها الى أولاد هارون قراراً . وذلك أن الوصية والإمامة بعضها مستقر وبعضها

مستودع . وقالت اليهود بالرجمة ؛ فزعموا أن هارون أنا موسى سيرجع الى الدنيا مرة ثانية . واختلفوا من بينهم في حال فقدته ؛ فذهب منهم من قال : مات وسيرجع ، ومنهم من قال : غاب وسيرجع (١) . وقالت اليهود أو بعض فرق اليهود « إن التوراة لها ظاهر وباطن ، والباطن يخالف للظاهر » ، قالت بذلك فرقة من فرق اليهود تدعى : اليهودانية نسبة إلى يوذعان رجل من همدان كان يحث على الزهد وتكثير الصلاة (٢) .

وقالت اليهود ، أو قالت الدوستانية من فرق السامرة ، بأن الثواب والعقاب في الدنيا (٣) . وقالوا بالتشبيه فزعموا أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجليه على الأخرى . وبمثل هذا قال الروافض . وإذا كان من الروافض من يقول : إن ابن ملجم - قاتل علي - خير أهل الأرض لأنه خلص روح اللاهوت من ظلمة الجسد ، فإن الشهرستاني يحكي لنا عن « مزدك » أنه كان يأمر بقتل النفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة .

وأخيرا قال « ماني » من قبل بتناسخ الأرواح ؛ فزعم أن أرواح الصديقين إذا خرجت من البدن اتصلت بعمود المصباح إلى أن تبلغ للنور الذي فوق الفلك ، ويكونون في السرور دائما ، وأرواح أهل الضلالة تناسخ في أجسام الحيوان فلا تزال تنتقل من حيوان إلى حيوان إلى أن يصفو من ظلمته ، حينئذ يكون في النور الذي فوق الفلك (٤) .

هذه جملة من الأفكار اليهودية والمجوسية ، أتيت بها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، تأثيرات بها الروافض أو تأثر بجميعها بعض فرق الروافض فأثرت في تراثنا الثقافي من شتى نواحيه ، وأثرت في سلوك بعض الناس فلوغته باللون الحزبي لا بالمعنى الإنساني السامي النبيل ، واشتد هذا الأثر وظهر خطره

(١) لللال والجل شهرستاني ، على هامش الفصل لاس حرم ج ٢ ص ٥٠ ، ٥١

(٢) المصدر السابق ص ٥٦ ، وللمري - خطط ج ٤ ص ٣٧٢

(٣) الشهرستاني ج ٧ ص ٦٨

(٤) التفسير في الدين للإسفرائيلي ص ٨٠ ، فهرست لابن النديم ص ٤٦٩

بعد أن مالت الباطنية إلى الرفض ، فالباطنية يقولون بأن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر ، وأنها بصورتها توم الجبال صورا جليلة . وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية ، وأن من تقاعد عقله عن النشوء على الخفايا والأمرار والبواطن والأغوار وقع بظواهرها كأن تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع ، ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه . قالوا : وم المرادون بقوله تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » . ولهم في تفسير القرآن الكريم آراء قالوها على ضوء هذه النظرية « نظرية الظاهر والباطن » ، فنلا قالوا بأن الصلاة صلاتان ، والزكاة زكاتان ، والصوم صومان ، والحج حجان ، لما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن ، فالمعنى بالصلاة والزكاة ولاية محمد وعلى ، فن تولاهما فقد أقام الصلاة وآتى الزكاة .

وقالوا بأن المراد بالصوم الكتمان ، يريدون كتمان الأئمة وقت استقارهم خوفا من الظالمين . وهنا يستدلون بقول الله تعالى « إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » يقولون : فلو كان المراد بالصوم ترك الطعام لقال الله تعالى : فلن أطعم اليوم شيئا ، فدل ذلك على أن المراد بالصوم الصمت . وقالوا معنى المحرمات تحريم موالاة أبي بكر وعمر وكل من خالف مذهب الباطنية ، فن تبعنا فليس عليه محرم فيما قال وفعل ، ومن خالفنا فعليه الوزر والإثم . وأولوا الملائكة على دعاتهم الذين يدهون لهم . وقالوا إن الشياطين هم الذين لا يكونون على مذهبهم من المسلمين من علماء أصحاب الحديث والرأى . وكانوا يسمون موافقيهم على بدعهم المؤمنين ، ومخالفهم الظاهرية والخير . قالوا إن الجنة رجل أمرنا بموالاته وهو إمام الوقت ، وإن النار رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الإمام (١) « يتبع »

(١) راجع لهذه العقائد ابن حزم ج ٥ ص ١٨٥ ، ١٨٧ والشهرستاني ج ٢ ص ٤١٥ ، ٤١٦ ، وكشف أسرار الباطنية لابن مالك النجاشي ص ١٢ ، ٣٦ والتبصير في الدين للإسرايين ص ٨٥ وخطط للقرنبي ج ٤ ص ٢٣٧ وأماط الخفا للقرنبي أيضا ص ١١٣ والنواعم من النواعم لاس القرنبي ج ١ ص ٥٥ ، وتليس إبليس لابن الجوزي ص ١٠٢

أبو العاص بن الربيع

لفضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى محمد الطير

المدرس بالأزهر

جاء في مجلة الأزهر بمددها الصادر في ربيع الأول من عامنا هذا مقال في غزوة بدر الكبرى لفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر النಾಯي ، طيب الله ثراه وأفاض عليه من رحماته « أن أبا العاص بن الربيع زوج زينب بنت النبي صلى الله عليه وسلم أسر في غزوة بدر الكبرى ، وأن الإسلام كان قد فرق بينه وبين زوجته ، إلا أن رسول الله كان لا يقدر أن يفرق بينهما ، فأقامت زينب مع زوجها ، هي على إسلامها وهو على شركه » الى آخر ما قال رحمه الله .

والكلام الذي نقلناه هو الذي أردنا أن نعلق عليه ؛ فقد نشر شيئاً من الضباب واللبس على حقيقة علمية ودينية للتاريخ فيها حكم غير الذي فهمه الناس منه .

ذلك أن العبارات السالفة تعطي نطاها أن حكم الإسلام في عدم حل المؤمنة للمشرك قد نزل ، وأصبحت به زينب غير حل لأبي العاص المشرك وقتئذ ، كما تصرح بأن أبا العاص ظل يعاشر مع شركه بنت الرسول مع إيمانها ، وأن الرسول لم يستطع أن يفرق بينهما . وكلا الأمرين في طاهره وإجماله مخالف تمام المخالفة لما هو معروف تاريخياً ، فصلاً عن أنه لا يتصور أن يلت الرسول المؤمنة نفل مع زوجها المشرك بعد نزول التحريم ، في الوقت الذي كانت تهاجر فيه المؤمنات دونها منزلة وديناً الى المدينة ، فراراً بدينهن ، لعدم حلهن لهم كما قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنحنوهن ، الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ، لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ، وآتوهن ما أنفقوا » .

ولقد روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقول لثي يمتحنها : بالله الذي لا إله إلا هو ما خرجت من بغض زوج ! بالله ما خرجت رغبة عن أرض إلى أرض ! بالله ما خرجت التماس دنيا ! بالله ما خرجت إلا حبا لله ورسوله ؟ والعالم الإسلامي يرى فيما تنشره مجلة الأزهر الرصينة الفقه المصني لمباحث الكتاب والسنة والتاريخ واللغة وفسير ذلك مما تناوله ، وكتابها يعتبرون مصابيح في ليل الشبه ، وما يتناوله فيها فضيلة شيوخ الأزهر بالذات يعتبر نهاية الأمل ، والقول الفصل ، والحكم الذي لا ينتقض .

فإذا جاء في تلك المجلة الزهراء ما يخالف ظاهره الحقائق العلمية والمعلومات الثابتة ، كان من حق العلم جلاء ما خفي ، ورد الحق إلى نصائبه ، حتى لا يعتقد الناس ، منساقين برأيهم في الأزهر ومجلته ، عقائد لا يقرها العلم ، ومن حقه أن تصحح مجلة الأزهر صدرها للمحققين الذين ينتفون وجه الله والدين والعلم فيما يكتبون .

ولو كان الشيخ الأكبر حيا لرجوناه أن يكتب مرة أخرى فيزيل عن تلك الناحية لبسها ، ويصحح الوقائع التي ذكرها أو يوضحها حتى يكون للناس من آل بيت نبيهم على خير هدى ؛ لسكن الشيخ أدركه وعد الله وانتقل في أسف باك إلى جوار مولاه ؛ فلهذا كان من حق الشيخ على العلماء أن يحقوا الحق فيه فيما كتب برأيه ، ونمجيذا لذكراه ؛ فلقد كان يحب الحق ، رحمه الله . فإليك أيها القارئ تبیان الحقيقة :

حاء في السيرة النبوية ، ملفق الشافعية ، السيد أحمد زيني دحلان في غزوة بدر الكبرى في ترجمة أبي العاص بن الربيع ما يأتي (ومثله في السيرة الحلبية) : « هو زوج زينب بنت النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنها ، وهو ابن خالتها هالة بنت خويلد ، وأبوه الربيع بن ربيعة بن عبد العزى بن عبد شمس ابن عبد مناف ، فلما أسر أبو العاص بعثت زينب في فداها فلادة لها كانت أمها خديجة رضي الله عنها أدخلتها بها حين تزوجها أبو العاص ، فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم تلك الفلادة رق لها رقة شديدة ، وقال للصحابة : إن رأيتم أن تطلقوها أسيرها ، وتردوها فلادتها فافعلوا ، وشرط عليه صلى الله

عليه وسلم أن يخلى سبيل زينب أى أن تهاجر الى المدينة ، ولم يكن فى ذلك الوقت تزوج الكافر بالمسلة حراما وإنما حرم بعد ذلك ، لأن الأحكام إنما شرعت بالتدريج ، فلما بعث صلى الله عليه وسلم وأسلم أهله وبناته ولم يعلم أبو العاص زوج زينب ، لم يفرق بينهما صلى الله عليه وسلم ، هـ .

فما سبق تعلم أن الرسول حين بعث وآمن به بناته وأهله ما عدا أما العاص زوج ابنته زينب ، لم يفرق بين زينب وبين زوجها لاختلاف الدين ؛ لأن ذلك حكم نزل بالمدينة بعد الهجرة ، فلم يكن ما يدعوا إلى التفريق بينهما وقتئذ ؛ إذ لم يكن فى مكة مانع من أن تظل المسلة فى عصمة مشرك ، وأن تظل المشتركة فى عصمة مؤمن ، لأن الأحكام شرعت بالتدريج حكمة ورحمة . ولما هاجر الرسول من مكة إلى المدينة ظل الحكم كذلك الى ما بعد غزوة بدر الكبرى .

وقد كانت الهجرة واجبة على كل مسلم ومسلمة عند القدرة على ذلك فرارا بالدين وصيانة له ، فاتهز الرسول فرصة أسر أبى العاص زوج ابنته فشرط عليه عندما أطلقه من أسره أن يخلى سبيل زينب وأن لا يحول بينها وبين الهجرة الواجبة ، فأعطاه موعدة بذلك ووى . ولا تغفل مما قلناه من أنه إلى هذه اللحظة لم تكن زيجة المسلة من الكافر ممنوعة بحيث بعد التمسكين زنا ، وإنما كانت الهجرة واجبة عند القدرة عليها مع حل التمسكين حيث لا قدرة على الهجرة .

قال صاحب الميرة النبوية : « فلما وصل أبو العاص إلى مكة أسرها بالعروق بأبيها ، وقد كان صلى الله عليه وسلم أرسل زيد بن حارثة ورجلا من الأنصار وقال لهما : تكونان بمحل كذا - محل قريب من مكة - حتى تمر بسكا زينب فتصحبها حتى تأتياها ، فلما أرادت الخروج من مكة خرج معها كنانة ابن الربيع وهو أخو زوجها ، وقدم لها بعيرا فركبته وأخذ قوسه وكنانته ، ثم خرج بها نهرا يقودها فى هودج لها وكانت حاملا ، فتحدث بخروجها رجال من قريش ، فخرجوا فى طلبها حتى أدركوها بذى طوى ، فكان أول من سبق إليها هبار بن الأسود (رضى الله عنه فانه أسلم بعد ذلك) ونحس

البعير بالرمح فوقعت وألقت حملها ، ثم إن كنانة بن الربيع يرك ونثر كنانته ، وأخذ قوسه ، وقال : والله لا يدنو مني رجل إلا وضعت فيه سهما الجاء إليه أبو سفيان في رجال من قريش وقال : كف عنا نبلك حتى نكلمك ، ثم قال له إنك لم تصب في فمك ، فإنك خرجت بزئب علافية ، على رهوس الناس من بين أظهرنا ، فيظن الناس أن ذلك من ذل أصابتنا ، وأن ذلك منا ضعف ووهن ، ولعمري مالنا بحبسها عن أبيها حاجة ، ولكن ادفع بها حتى إذا هدأت الأصوات ، وتحدث الناس أن قد رددناها فسر بها سرا فألقها بأبيها . ففعل ، وأقامت ليالى ، ثم خرج بها ليلا حتى أسلمها إلى زيد بن حارثة وصاحبه ، وحدث إلى المدينة بعد شهر من بدر .

« ثم أسلم زوجها رضى الله عنه وهاجر ، وردها إليه صلى الله عليه وسلم ، وولدت له أمامة التي كان يحملها صلى الله عليه وسلم على ظهره وهو يصل ، ثم لما كبرت تزوجها على رضى الله عنه بمد خالتها فاطمة رضى الله عنها بوصية من فاطمة رضى الله عنها لعل بذلك » ١ هـ .

فما سقناه نعلم أن الاسلام في غزوة بدر لم يكن فرق بين زينب وبين أبي العاص ، إذ الاسلام لم يفرق بين المسلمة والكافرة ، وبين الكافرة والمسلم إلا بمد صلح الحديبية في قوله تعالى « لا من حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهن ما أنفقوا ، ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتوهن أجورهن ، ولا تمسكوا بمعصم الكوافر ، وكل الذي كان إنما هو وجوب الهجرة على القادر أو القادرة من المسلمين ، فلما لم تقدر على الهجرة زينب ظلت على عشرة زوجها الذي تحمل له .

كما أن إقامتها مع أبي العاص على شركة كانت إلى بدر ، فلما أسر فيها فرق النبي بينهما على النحو الذي حدثناك به أيها القارىء ، ولم تعد إليه إلا بعد إسلامه .

وبذلك الذى ذكرنا تصحح الوقائع ، وتحديد الحوادث ، وبين المجهل ، ويزال اللبس . بلل الله ثرى الشيخ بفيض من رحمته ، وعوض عنه المسلمين خيرا لهم في دينهم ، والله يهتدى إلى سواء السبيل .

وقفه في المنصورة

على قيثارة الذكرى

لنفضلة الأستاذ كامل عبد مجلان

المدرس بمعهد القاهرة

هنا تروعي خلافة الجمال ، وآنس افتنان الطبيعة ، وأجلى عبقرية الربيع .
هنا تأخذني صباحة الخسوبة ، وتفتني مناعة النضرة ، وتسحر ميمى همسات النيل
ونزع أقطاف أفاريد الوادى .

هنا في المنصورة تحملى قوادم العزة وخوافيها ، ونحلق في ماض تليد ،
فأهتف بالحاضر المبشر ، وأحلم بالمستقبل المنبى عن صبح مشرق ، وحياة أبية
يرفرف عليها السلام ، ويحدوها الرخاء ، فيعتز الاسلام ، ويستقل الشرق ،
ونسود المروبة .

• * •

يارعى الله المنصورة اريحانة النيل ، ووليدة الإقناذ . أسست على النصر
من أول يوم ، وعلى شواطئها كتب التاريخ أقطرا بين نار وتور ، وفي ربوعها دافع
المصريون عوادي الغزاة ، واقتنصوا في شباكم المستنصرين من الطغاة ، حتى
أعطوا الخصوع عن جناح صاغر ، وطادوا بوشم القيد يقذى عين القاصب ،
وبمتهج أشبال الوادى ولغات المجد .

• * •

أيهذا البلد الطيب والبنية الوادعة ! أريني التاب والمخضب ، أريني العدة
والعديد ، وحدني كيف فهرت جيوش الفرنجة ، وكيف أنزلتها منازل الهوان
بعد الاستطالة والمدوان ! تلك لعمري وثبة الروح ، وفورة المزعة ، وصوله
الحق ، ورباطة الجأش ، وثورة القومية اليقظي ، والعروبة التي يجري دمها حارا
موارا ، فيبحث المخطئ ، ويرخص الأرواح في حرمة الجهاد والوغي .

يا مدينة الكامل ! ما أشبه الليلة بالبارحة ! لقد أعدناها (ليلة كاملية)
تقرأ في غرتها صحفا مفشرة ، بما ستر مفشرك معطرة ، وكأني هنا أنظر قصر
(الكامل) في المنصورة يوم احتفائه بإتقاذ (دمياط) ، وقد ضم بالوفود ،
ورفعت عليه البنود ، وسيقت الأسرى ، واصطففت الجنود صفافا ، وإلى
جواد (محمد الكامل) أخواه (عيسى وموسى) أميرا (دمشق وحلب) يطنون
في هزة الطرب ، نشوة النصر والظلب .

وفي ليلة الفوز ، دوت قصائد الشعراء ، وزفت تهنئات الادهاء ، وترنمت
الجوارى بالغناء ، والتيل يطوف بالقصر ، ويحمل على شراع أمواجه أهاليج
النصر .

يا بنية الكامل ! بالأمس كان جلاء الجنود عن دلتنا الليل ، واليوم تمجد
العروبة ذكريات أنت أحق المدائن وأولى اليقاع بأصداؤها ، لأنك احتفظت
بدار ابن لقمان ، فظلت شجا للمفتصب تفشدين (أبي المجد إلا أن أبيت ممهدا)
وتنادين :

« دار ابن لقمان على حالها والتقيد باق والطواشي صبيح » .

يا منصورة النيل ! بنفسى في المدنى أنت ، والمنى حيث كنت ، والذكريات
صدى ما أثرت ، كأتى في رحابك الممرعة أنتقل بين أفنان (منصورة الهند)
المسلحة ، وأسمع متذنتها تهتف بالشرق (الله أكبر) . ثم أمرى على براق من الاحلام
فأنزل (منصورة خوازم) يطوف قربنها (نهر جيحون) أخو النيل ، وأصحو
من النشوة وإذا بى فى (منصورة اليمن) التى أسسها سيف الاسلام ، وهناك
تهتف بى وحدة الروح ، وتجاوبها جامعة المروية ، وتردها أخوة الاسلام ،
فيما ودنى حنين الى بقايا (منصورة) افريقيا الشالية أخت القيروان
حتى اذا آدتنى أنقال الجائعين على (قناة السويس) والقابمين هند (فايد) ،
هدت اليك مألوما ، والى مميائك منصورات (الميا والحيزة وبني سويف)
ونسكت نعصم الامل فى وحدة الوادى ، ونهضة الشرق ، وانتصار المروية .



يا منصورة النيل ! بقيت بقاء الدهر ، وحاشت مصر رمز النصر والاسلام

والمروية !

جراحة الزاهدين

حج أمير المؤمنين سليمان بن عبد الملك فلما قدم المدينة بعث إلى أبى
حازم الاعرج وعنده ابن شهاب . فلما دخل أبو حازم قال : فيم أنسكلم يا أمير
المؤمنين ؟ قال : فى المخرج من هذا الأمر . قال أبو حازم . يسير إن أنت
فعلته . قال الخليفة : وما داك ؟ قال : لا تأخذ الأشياء إلا من حلها ، ولا تضعها
إلا فى أهلها . قال سليمان : ومن يقوى على ذلك ؟ قال أبو حازم : من قلده الله
أمر الرعية ما قلده .

إلى أن قال له الخليفة : مالك لا تأتينا ؟ قال أبو حازم : وما أصنع باتيانك
يا أمير المؤمنين ؟ إن أدنيتنى فتننى ، وإن أقصيتنى أخزيتنى ، وليس عندك
ما أرجوك له ، ولا عندى ما أخافك عليه . قال : فارفع حاجتك . قال قد رفعتها
إلى من هو أقدر منك عليها فإنا أعطانى منها قبلت ، وما منعنى منها رضىت .

من هدى القرآن :

اعجاز القرآن

لمحاضرة الأستاذ محمد عبد الحليم أبو زيد

أخذت الموجة الفكرية المعاصرة ، تغمر بفيضها تلك الجوانب الإنسانية الشائعة الخالدة التي ملجأها القرآن ، وأعطى الكلمة الأخيرة في شأنها ، قاطلة أو متغافلة عن أن هذا القرآن دستور لحضارة إنسانية ، عالمية ، فهو محط الرحال الذي تنتهي عنده الجولات العلمية ، بمدنها مضافها ، مدعية أن هذا الكتاب لا شأن له بقوانين العلم ولا سنن الاجتماع ولا مباحث الفلسفة ، وأوشكت هذه الدعاية أن تنزل من بعض القلوب منزلة الإيمان والعقيدة ، فإذا ما دعت الدواعي إلى إعلانك مذهبا من مذاهب القرآن في الاجتماع أو الاقتصاد أو الطب ، في أسلوبه القرآني ، نأت عنك آذان بعضهم ، وتحولت أنظارهم ، وانطلقت ألسنتهم قائلة : ما للقرآن وما لهذه المسائل ؟ إن القرآن كتاب هداية ، يقصدون بهذا أنه كتاب لا علاقة له بهذه الموضوعات التي تقول الفصل فيها للعلم ، والذي مكن للعلماء أن يقوموا في هذا الضرب من الضلال في الفهم ، هو أن تلك المصور التي تتأبست على تناول دراسات هذا الكتاب ، لم تنظر إليه إلا من زاوية واحدة هي التي وقف حيالها العرب ، وأطالوا الوقوف ؛ لأنها الزاوية التي يستطيعون النفاذ فيها ، إن قدر لهم النفاذ ، وأخذوا يحاولون تحديده بالتغلب عليها ، أو مساماتها ، مما أوتوا من عدة في هذا الكفاح ، وهي عدة البلاغة ، فظلوا يعانون الظهور من جانبها ، حتى سقط في أيديهم ، ورأوا أنهم قد ضلوا ، وظنوا أنه قد أحيط بهم ، فألقوا السلاح مذعنين ، وتماقبت الأجيال على الوقوف حيث وقف العرب ، وأخذوا يقتفون آثارهم ، يملكون أعمالهم ، ويشرحونها ، ويفلسفونها ، وأنفقوا من الجهد الخصب ، وأتوا من الثمار

الناضجة الشبية ، ما يبعث في القلب الحب لهم ، ويشير في النفس إلى جلال
 لإخلاصهم ، فقد عكفوا على ما استطاعوه ، وأخذوا يحللون الأساليب
 العربية ، ويرجعون بها إلى مفرداتها ، ثم يعمنون في التحليل والتقصي ، حتى
 وصلوا إلى الكلمة ذاتها ، وإلى حروفها ، وما بينها من تجانس ، وتألف ،
 وانسجام ، وما فيها من تنافر ، ولم يدعوا مادة في هذا الجانب إلا أثروا عليها
 تعميدا ، ودراسة ، حتى تركوا وراءهم علما منتشبا ، قائما بذاته ، هو علم
 البلاغة العربية ، والقصد الأدبي ، فوفر في الروع أن إيجاز القرآن ، لا يكون
 إلا في هذه الناحية البلاغية التي تتعلق بالأسلوب ، والعبارات والكلمات
 وموسيقاها وصياغتها فقط . والواقع أن هذا وهم باطل ، فهناك جوانب أخرى
 للإيجاز تتناول سائر «يادين» النشاط الإنساني ، والاجتماعي منه والاقتصادي
 والسياسي ، والتفسي ، والعلمي ، إلى غير ذلك من وجوه الرقي البشري .
 وكل الخلاف بين الأساليب العلمية وأسلوب القرآن ، هو في نمط تناول ،
 وطريقة العرض .

فالقرآن يقرر لك الحقيقة التي يريد تقريرها في صيغتها النهائية كما يجب
 أن تعطى لمن يموزه ما ينتج عنها ، من آثار فعالة في حياته ، فلا يمينه العرض
 عن طريق المقدمات واستخلاص النتائج والبحث والدرس والتجربة
 والاستقراء ؛ فكل هذا ليس من شأن القرآن إنما هو مجال العقول ،
 ومضمار القرائح لتتسابق في الوصول إليه ؛ فهو مثلا عند ما يقرر هذه القاعدة
 الاقتصادية في قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مفلوطة إلى عنقك ، ولا تبسطها
 كل البسط فتتعد ملوما محسورا » لا يعنيه تلك الأبحاث والدراسات
 الاقتصادية التي لا نهاية لها ، والتي هي مجال العقل ، وهدف الدراسات ؛
 فللعقل أن يعالج هذا من ناحيته ، وعلى أسلوبه ، حتى يتبها له الاقتناع عن
 طريقه ، ولا ضير على القرآن ولا ينقض منه ، ولا يتعيف مقامه إذا تعثر العقل
 مرة ، أو التوى عليه الطريق أخرى ، أو أخطأته المقدمات ، أو تعمست عليه
 النتائج ، فيخالف وجهة النظر الذي قرره القرآن ، ولكن يجب أن يضع
 القرآن فوق الشبهات ، وعلى العقل دائما أن يراجع ويستقصى لأنه كثيرا

ما خالف ، ثم جاء بعد أن تبين له خطؤه مطأطأ الرأس ، سلس العنان ، فهو واقع على الحقيقة عند ما يستقيم له الطريق ، وتتمهد له المسالك . ولا شك أن العقل يلاق كثيرا من الصعاب ، ويصطدم بكثير من العقبات ، وينفق كثيرا من الجهود ، حتى يبلغ مأمنه ، ويصل الى أهدافه ، ولا يكاد يصل الى هذا إلا بعد أن يكون قد قطع مراحل الطفولة والصبا والعقاب ، وأخذ يكمل وينضج .

فالحقائق الوجودية التي كانت نعمة كل هذه الجهود تلتقي كما ظهر حديثنا وجها لوجه مع ما يقرره القرآن . أبعد هذا يقال : إن القرآن كتاب هداية روحية فقط ، وإن إعجازه لا يمتد الى الناحية الأسلوبية ، الموسيقية ؟ كنت يوما مع أستاذ كبير من أعلام المتهنئين بالفلسفة ، وجرنا الحديث الى وجود الله وما وراء الطبيعة ، فلم يلبث الأستاذ أن قال : ليس هناك ما يقرره الانسان في هذا المقام غير قول الله سبحانه : « ليس كنهه شيء » فقال أن تصل الفلسفة الى كنهه مبدع السكون ومر الطبيعة . ألا يجعل بنا أن تقول بأن القرآن له إعجازه في هذه الناحية أيضا ؟ ومنذ حين تناول أحد الأطباء في محاضرة عامة قول الله في شأن العسل : « فيه شفاء للناس » وأخذ يشرح ويفيض ويحلل تلك العناصر التي يتكون منها العسل وما تؤديه للجسم من مواد اللازمة له . كل هذه النماذج التي سقتها لها دلالتها على ما أريد أن ألفت اليه .

فليس من الأمانة العلمية أن نهدر تلك القيم الناجمة لهذا القرآن ، ولا من الخير للانسانية ألا تنفع بما فيه على أتم ما يكون في حياتها الروحية والاجتماعية ثم تترك للعقل من جانبه يؤدي رسالته عن طريق الفكر ، والبحث ، والاستقراء ، ولا يصح للانسانية أن تستجيب لدعوة العقل إذا مادعها الى التخلي عما يقرره القرآن ، والواقع أن هذه الجوانب المتعددة للقرآن من علمية واجتماعية ، لم نل حظها من الدراسات الناضجة ما نالته الناحية البلاغية ، فيجب أن تدرس هذه الجوانب بما تستحقه من عناية وتدقيق ، حتى تحل محل هذه الجوانب ويم تقبها ، وتؤمن هذه القلوب بإعجازها ، ويقضى على هذه الفرية القائلة : إن إعجاز القرآن هو في أسلوبه وبلاغته لا في مادته الفكرية وما ينطوي عليه من مبادئ وقوانين ؟

القصاص أساس صالح للعقاب

— ٢ —

لخضرة الأستاذ الدكتور أحمد عبد إبراهيم

وكيل نيابة دمنهور

العقوبات البدنية :

كانت العقوبات البدنية مقررة في القديم ، إلا أنها ألغيت من أكثر التشريعات الحديثة . ولقد بالغ المشرع المصري في هذا الإلغاء فألغى عقوبة الجلد بالنسبة للأطفال في تشريع سنة ١٩٣٧ .

وأول ملاحظة نقول بها في هذا الموضوع هي أن الذين يفرضون عقوبة الإعدام ويسمحون بها لا يحق لهم منطقيا الاعتراض على العقوبات البدنية . فالإعدام هو العقوبة البدنية الكبرى التي لا تعادلها عقوبة أخرى . فلذا لم نمتنع على الإعدام واستغناء وحملناه ضمن تشريعنا فن التناقض أن ننكر إدخال عقوبات بدنية أخرى في التشريع هي أقل قسوة وشدة من الإعدام .

ورغم حركة الإلغاء فإن هناك أنصارا جديدا نحو إعادة العمل بالعقوبات البدنية . وليست هذه الظاهرة بالشئ العارض بل لا بد من أن تحدث أثرها يوما ما . ومن الذين يرون العمل بالعقوبات البدنية لمبرور ولا كافي وبول كيش وغيرهم (١) .

ونذكر فيما يلي حجج المعارضين على العقوبات البدنية ونرد عليها :

١ — يقولون إن الرأي العام ينفر من هذه العقوبات نظرا للظروف التاريخية التي لازمتها ، فقد كان يلجأ إليها للتعذيب والاستعباد . وهذه الحجة

(١) راجع لوردان ص ٢١٧ — ٢٦٤ . لمبروزو ص ٤٧١ ، ٤٧٢ .

رغم ما في ظاهرها من طلاوة ، هي حجة لا قيمة لها ، لأنه إذا كان قد لجئ
فيما مضى الى العقوبات البدنية كوسيلة للتعذيب ، فقد التجنى ، أيضا الى الحبس .
وما هدم البسبيل بخاف على أحد . ومع ذلك لم يعترض أحد على الحبس بقوله :
إن ما قارنه من اتخاذه وسيلة للتعذيب يمنع من الالتجاء إليه في العصر
الحديث . ثم إذا كان الرأي العام يستبشع العقوبات البدنية — كما يقولون —
لأنه أسوأ استعمالها في الماضي ، فإننا نقرر أن من الممكن إزالة هذا الشعور
السيئ نحو العقوبات متى شعر الناس بأننا لا نلجأ إليها إلا في الحالات التي
يقضى فيها القانون بذلك ، وإن عدالة القضاء في الوقت الحاضر هي خير كفيل
لعدم إمكان إساءة استعمال العقوبات البدنية .

والحقيقة هي أن الرأي العام لا يستبشع هذا النوع من العقوبات . والدليل
على ذلك هو أن الجمهور حينما يضبط شخصا متلبسا بجريمة ، ينهال عليه
بالضرب والاعتداء رغم ما في ذلك من مخالفة للقانون . والجمهور يفعل ذلك
منساقا بشعوره ومعتقدا أنه يؤدي واجبا ، فهل الرأي العام الذي يرى أن
من واجبه أن يعتدى على شخص لم تثبت عليه الجريمة بعد ، يستبشع أن
تعاقبه الهيئة الحاكمة بالعقوبات البدنية .

٢ — وقالوا إن في العقوبة البدنية إهدارا لآدمية الشخص ، وهي
عقوبة وحشية قاسية لا تتفق مع تطور المجتمع . وقد سبق أن تعرضنا لهذه
الحجة عند الكلام من عقوبة الاعدام ، ولكننا نضيف الى ما سبق ذكره
أن هؤلاء المتحمدين لا ينظرون إلا الى الفصل الأخير من رواية الجريمة
وهو فصل العقاب ؛ فلو أنهم نظروا الى فصول الجريمة معا ورتبوها كلها
في ذهنهم ، ونظروا كيف ارتكب المجرم جريمته ، وما هو الفزع والخوف
الذي أحدثه في نفوس المجنى عليهم ساعة ارتكاب الجريمة ، والآثار التي ترتبت
لهم وللمتصلين بهم بعد ارتكاب الجريمة ؛ لو أنهم نظروا الى كل ذلك لرأوا
التناسب بين الجريمة والعقاب بدنيا ، إذ لن تطبق هذه العقوبات بالنسبة
لكل الجرائم ، بل ستكون مقصورة على بعضها فقط .

وفوق ما تقدم فإن العقوبات البدنية مزايا عدة لا تتوافر في غيرها من العقوبات ، كما أن هناك حججا أخرى تبرر عدم الاقتناع بمحجج المعترضين على العقوبات البدنية ، وهي :

١ - إذا دخل المحكوم عليه السجن وارتكب مخالفة لنظام السجن فمن الممكن أن يعاقب بالجلد دون أن يجد أحد غضاظة في ذلك . أليس معنى ذلك أن الشخص سجن وجلد ؟ ثم أليس هذا الشخص الذي جلد هو نفس من حررنا على القاضى أن يحكم عليه بعقوبة بدنية ؟

٢ - العقوبات البدنية مقرررة أيضا بالنسبة للرجال العسكريين إذا ما ارتكبوا جريمة من جرائم القانون العسكرى . أى فرق بين هؤلاء الأشخاص الذين جندوا وبين المجرمين الآخرين من حيث الانسانية ؟ كيف نسمع بعقاب رجال العسكرية بالجلد ونمنع ذلك بالنسبة للمجرمين المدنيين ؟ هل دخول العسكرية معناه انعدام الاحساس وفقد الشعور ؟ ألا يترتب على ذلك أن المجرم العسكرى إذا انتهت مدته وارتكب جريمة لحوكم أمام القضاء العادى امتاز على نفسه وهو مجرم عسكرى ، إذ فى الجلد زراية بالانسانية كما يقولون ؟

٣ - إن فى الحكم بالعقوبات البدنية حلا لجزء من مشكلة السجون لأن السجون ستتاح من عدد لا بأس به ممن كانوا سيدخلونها . ومشكلة السجون ليست بالمشكلة الهينة التى نحتاج إلى زيادة التعميد بزيادة المسجونين . إن هناك أشخاصا يحملون من الاجرام وسيلة لدخول السجن ليصلوا إلى الطعام الحىء والميش الجميل . وإن المجرم يدخل السجن شخصا بسيطا فيخرج منه مجرما قد أتقن فنون الاجرام . ونشير أخيرا إلى ما فى دخول السجن من جرائم خلقية لا بد منها ، طالما كان هناك لحول لا يصلون إلى النساء .

٤ - إن العقوبات البدنية جمعت الصفات التى يجب توافرها فى كل عقوبة ، فهى مؤثرة فى نفس الجانى ، ولا تمس إلا شخصه . ومن الممكن أن تكون العقوبة متناسبة مع الجريمة ، وهى رادعة للمجرم ، فهى خير مانع له من العودة إلى الاجرام ، كما أنها أفضل مرهب لغير المجرم حين يفكر فى ارتكاب الجريمة ؟

الزهد في شعر الحسن بن هاني^(١)

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد محمود المسلوت

المدرس بكلية اللغة العربية

للحسن بن هاني أشعار في الزهد والتنفير من المعاصي ، والنهذير من الشهوات والآثام ، وذكر الخالق وسعة عفوه ، والموت وما بعده ، وتصوير المفاتن التي يخوض فيها الإنسان لجبهه بصورة بشعة تنفر منها النفوس .

وقد اختلف الناس قديما وحديثا في هذا الشعر : أيحمل شيئا من الصدق ويصور ما يمتلج في نفس قائله من خوف وفزع ورهبة من الموت والحساب ، أم هو على سنة الشعراء الذين يقولون ما لا يفعلون ، ويصورون غير ما يحسون ، وأنه حاول به أن يعلن عن قدرته وبراعته في تناول أغراض الشعر ويختلف فنونه ، وأراد أن يجاري شاعر هذا الفن أبا العتاهية ويهرقه في مضماره ؟ ويخيل إلى أن الحكم الصادق في هذا ، والرأي المسدد ، لا ينجلي إلا بعد الرجوع إلى سيرته وتاريخه والتمس في سلوكه ، ومحاولة الوصول إلى أصماق نفسه ومكنون مرآته ، مما تعبر عنه أقواله وتدل عليه أفعاله .

والدارس لتاريخه يعرف أن العوامل التي تهبأت له في نشأته ، والظواهر التي كان لها خطرهما وشأنها في تكوينه ، هي التي حددت سلوكه ولونت سيرته ؛ فبعضها قد دفعه دفعا قويا عنيفا إلى ما أثر عنه من المفاسد والأوزار ، وبعضها قد أظهره في بعض الأحيان في صورة المتحسر النادم على ما أفنى من شبابه ومزق من إهابه في اقتراف المعاصي والانفاس في الفجور .

ففي نشأته كثير من الصلاح وكثير من الفساد ، فيها بر وإثم ، وتقوى وفجور ،

(١) الحسن بن هاني شاعر عباسي من زعماء التوحيد في الشعر العربي ، ولد سنة ١٣٦ هـ في خلافة لأنتصور وتوفي سنة ١٨٩ هـ بعد وفاة الأمين ، وهذا أصل من رسالة كتبت في هذا الشاعر وتال صاحبها شهادة العالية من درجة أستاذ بالتيار .

وناهيك من محبة والبة (١) وما دفعه اليه من مجون وفسق وتكالب على الخلاعة .
على أن نشأته الدينية من حفظه للقرآن ونجويده وفهمه ، ومن إقباله
على استماع الحديث وروايته ، كان لها أبلغ الأثر فيما كان يمتلج في نفسه ،
ويتردد في قلبه بين الحين والحين ، من رجوع وإثابة ، وإفلاق وندم . فقد
درس العلم على كبار الأئمة وأعلام الأمة ، وسمع الحديث عن حماد بن زيد ،
وعبد الواحد بن زياد ، ومعتز بن سليمان ، ويحيى بن سعيد القطان ، وأزهر
ابن سعد السمان . وقال فيه الذهبي في كتابه «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» :
« أبو نواس الشاعر الملقب هو الحسن بن هانيء ، شعره في الدروة ، ولكن
فسقه ظاهر ، وتهنكه واضح ، فليس بأهل أن يروى عنه . له رواية عن حماد
ابن سلمة وغيره . توفى سنة ثيف وتسعين ومائة » .

من هذه النشأة وتلك العوامل التي تهيأت له لاستبعاد أن تتحرك في
نفسه أحيانا عوامل الخير فيندم ، وبراثن الصلاح فينتق ويطبع ، وهل هناك
فاجر خليع لا يشوب اليه الرشذ في بعض أوقاته ، ولا يماوده الندم والالام في بعض
خلواته ؟ . وإذا كانت رفقة والبة ، ومحبة الجبان أغلب على نفس الحسن بن هانيء
فلا بد أن يكون لصحبة أهل المسجد ورجال العلم بعض الأثر في حياته .

لقد كان هذا الرجل يبدو أحيانا فاجرا لا يزعوى ، ماجنا لا يستقيم ،
متهنكا تتبع الشهوات في صدره ، وتعربد الأهواء الطائفة في كل مكان من
قلبه ، وتدعوه الذات المستجيبة والأوطار الحاضرة إلى الإغراق فيها والخوض
في عبابها في لجاج وعناد وشدة إصرار ، لا يبالي بمن يمدله ، ولا يحفل بمن
يلومه ، كما كان يقول :

ما أبالي إذا ما المدامة دامت قولاً ناه ولا شفاعة جار

وقطوف به نزوات من جنون الإصرار ، والكلب على السينات
والأوزار ، فيقول :

أعاذل أقصرى عن بعض لوى فراجى توبى عندي يخيب

ويقول :

قالوا شمطت فقلت ما شمطت يدي عن أن تحت إلى فني بالكاس
ويروى على بن الأعرابي (١) أن أبا العتاهية قال : « لقيت أبا نواس في
مسجد الجامع فعدلته وقلت له : أما آن لك أن ترعوى ؟ أما آن لك أن تنزجر ؟
فرفع رأسه إلى وهو يقول :

أتراني يا عتاهي تاركا تلك الملاهي
أتراني مفسدا بالناسك بين الناس جاهي
قال : فلما ألححت عليه بالعدل أنشأ يقول :

لن ترجع الأنفس عن غيها ما لم يكن منها لها زاجر
ومع شهواته الملحة ولذاته الهادوة في نفسه ، يطوف به أحيانا طائف
من العقل والرشد ، ويشوب إلى نفسه شيء من التدبر والمحاسبة ، ومما زجه
الشعور بهول ما اجترح ، وشناعة ما اقترف ، فيقول بمد أن يصف الحمر :
لعمري لئن لم يغفر الله ذنبا فإن عذابي في الحساب أليم
ويقول :

فتى يفلح الفتى وهو إن را ح بكر وإن غدا في فخار
ويقول :

ولقد نهزت مع الفواة بدوهم وأصمت سرح اللعظ حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشبابه فإذا عصارة كل ذلك أنام
ويقول من قصيدة بمد أن يصف الذن والحمر والشاربين ، والقمر الذي
يسرى ، والضارب الذي يشدو ، والحداثق التي تبهر نواظرهم بالرند والأهر :
فقد ندمت على ما كان من خطي ومن إضاعة مكتوب اليواقيت
أدعوك سبحانه اللهم طاعف كما عفت إذا الملامن صاحب الحوت
ولقد كانت نشأة أبي نواس الدينية تفيض على كثير من شعره في خمرياته
وفي مدائحه ، مما يدل على أن دينه وإيمانه كان يثبسط في ضميره في بعض
الآوقات . ولقد صمم أبو العتاهية قوله في الفضل بن الربيع :

(١) تاريخ بغداد ج ٢ ص ٤٤٦ .

قد كنت خفتك ثم أمتنى من أن أخافك خوفك الله
فقال له : ما عليك ألا تقول بعد هذا شيئا ، قد كنت أحب أن أكون
قد سبقتك إليه (١) .

ويزعم بعضهم أن أبا نواس لم يتزهد في شيء من مفاته ، ولم يرغب عن
بعض مبادئه ، وكل ما جاء في ديوانه مما يحمل ذلك أو يدعو إليه إنما كان
ضربا من التفنن في القول ، ورغبة في مغالبة شعراء الزهد كإبي المتاهية .

وفي كتاب ابن منظور (٢) : « قال أبو غنم الطائي : جاء أبو المتاهية إلى
عندي فقال لي : إن أبا نواس لا يخالفك ، وقد أحببت أن تسأله ألا يقول في
الزهد شيئا طاني قد تركت له المديح والهجاء والخمر والرقيق وما فيه الشعراء ،
ولزهد شوقي . فبعثت إلى أبي نواس فجاء إلى وأخذنا في شأننا وأبو المتاهية
لا يشرب التبيض معنا ، فقلت لإبي نواس : إن أبا إسحق من قد عرفت في
جلاله وتقدمه قد أحب أنك لا تقول في الزهد شيئا ، فوجم أبو نواس عند
ذلك وقال يا أبا غنم : قطعت على ما كنت أحب أن أبلغه من هذا ، ولقد
كنت على عزم أن أقول فيه ما يشوب به كل خليع ، وقد فطمت ، ولا أخالف
أبا إسحق فيما ذهب إليه » .

ولعل البدهاة تنفي هذا الخبر من غير تردد ، وعلى فرض صحته إن حرص
أبي نواس على أن يقول ما يشوب به كل خليع دلالة بيّنة على إحساس الخير في
نفسه ، وشدة النفور من مماصيه ، وبقينه بأنها رجس ينبغي أن يتطهر منه
كل مدنس ، وإثم يجب أن يتوب عنه كل خليع .

ويقول المستشرق نيكلسون في ذلك : « لقد ذاق أبو نواس صنوف اللذات
التي بشر بها ، وعب من المتع التي دعا إليها ، فهو في شعره قد تجنب التظاهر
والزياء ، وحتى المسحة الدينية والخلقية التي ينصنع بها شعره ليست مجرد
تظاهر وأدواء وإنما تعبر عن عاطفة صادقة طاهرة (٣) » .

(١) ابن منظور ص ٦٧ . (٢) ص ٦٧ .

(٣) هلال أغسطس سنة ١٩٣٦ .

ويخطئ، كثير ممن يظنون أن أبانواس زهد في آخر حياته وانقطع عما كان يأتيه من نقائص . ومن هؤلاء المستشرقون أصحاب دائرة المعارف الإسلامية ، فقد جاء في الدائرة : « على أنه عزف في شيوخه عن ملاذ الدنيا وقصر فنه على الزهد » .

على أن هذا يبدو إسرافاً في الحكم ومبالغة في التقدير ، فالراجح من سيرته ، والثابت من وقائع تاريخه وأحداث حياته أنه ظل متشبهاً بلهوه ، مقارفاً لإيمته حتى في ساعات نزعه . ولقد جاء في تاريخ بغداد (١) وابن منظور عن سلم بن منصور قال : « رأيت أبانواس في مجلس أبي يبيك بكاء شديداً الخ » وفي شذرات الذهب قال الحصري في كتابه « قطب السرور » قال ابن تويخت : « توفي أبو نواس في منزلي فسمعت يوم مات يترنم بشيء ، فسألت عنه فأنفذني :

باح لساني بمضمر السر وذاك أني أقول بالدهر
وليس بعد المات متقلب وإنما الموت بيضة العمر

والتفت إلى من حوله فقال : لا تشربوا الخمر صرعا ، فإنني شربتها صرعا فأحرقت كبدي . ثم طغى انتهى ، فإن الله وإنا إليه راجعون » (٢) .

كل هذه ترجع لدينا أنه لم يكن هناك حواجز وفواصل زمنية بين جده وهزله وتورعه ومجونه ، وكثير ممن يشكون في زهده وإقلاعه إنما يأتيهم شكهم ، ويحيثهم ريبهم من محاولة التفريق في الزمن بين زهده ولجسوره . والرأي عندنا كما أسلفنا في ترجمته أن هذه صرخات كانت تنبعث من أعماق نفسه بين الحين والحين ، وكان هو نفسه لا يستطيع لها مدافعة ؛ بهوله جرمه فيألم ويندم ، ثم يعاوده ما يغلبه من فساد الطبع ونزوات النفس فيمعن في اللذة ويفرق في الفساد . وهكذا نجد واهت حير مجادها وتدافعها هوامل فساد وشر ، وأحاسيس طاعة تحاول أن تحمدها وتعيثها ظلمات المصيان ، وقد مضى في هذا التدافع إلى نهايته ، واستمر إلى آخرته ؟ « يتبع »

علم البيان

بين عبد القاهر والسكاكي

لمضية الأستاذ الشيخ علي محمد حسن الهامري

المدرس بمعهد القاهرة

تهدياً للبحث التاريخي أن يهتدى لمولد كثير من العلوم ، وأن يتعرف على واضعيها ؛ فهو يعين أول من تسكلم في النحو ، ويؤكد أن الخليل بن أحمد الفراهيدي هو واضع علم العروض ؛ وكذلك نجد ثانياً أن أول من أفرد الصرف بتأليف وجعله علماً قائماً بذاته هو أبو معاذ الهراء ، وأن أول من ألف في البديع هو الخليفة عبد الله بن المعتز . . . وهكذا ؛ ولكن أصحاب تأريخ العلوم لا يتفقون على رأى في واضع علم البيان (وأعني بعلم البيان علمي المعاني والبيان كما كان يطلقه الأقدمون) . ولعل منشأ ذلك كثرة الكتّاب فيه في أزمنة متطاولة ، وتأخر التعميد بعد ظهوره في مظهر النقد الأدبي . وسنقدم بين يدي بحثنا كلمة عن نشأة علوم البلاغة .

تأكد تتفق كلمة العلماء على أن البدء في هذه العلوم كان مبكراً ؛ فالخليل ابن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ هـ تحدث عن الجنس والمطابقة والاستعمال المجازي ؛ وسيبويه المتوفى سنة ١٧٧ هـ تسكلم عن مجاز الحذف ، وعن التقديم والتأخير ؛ ثم استفاضت هذه البحوث فيما كتبه الجاحظ (٢٥٥) ، وقدامة بن جعفر (٣١٠) وأبو هلال العسكري (٣٩٥) وابن رشيق (٤٤٧) ، فكتبوا كتابات ذات بال ، ولكنها كانت مختلطة بالمباحث الأدبية ؛ فلما جاء عبد القاهر الجرجاني وضع كتابين (أسرار البلاغة) وتحدث فيه عن موضوعات علم البيان فتسكلم عن التشبيه وأقسامه ، والاستعارة وأنواعها ، والمجاز العقلي واللفظي ،

وعرج قليلا على بعض مباحث البديع ؛ و (دلائل الإعجاز) وتحدث فيه عن مباحث كثيرة من علم المعاني ، فأدار القول في التقديم والتأخير ، والتشكيك والتعريف ، والفصل والوصل ، والحذف والذكر ، والقصر والتأكييد ، وتناول شيئا من الاستعارة والتثني . وهذان الكتابان من أحسن ما كتب في علم البيان الى يوم الناس هذا ، فشواهدهما متوافرة ، وأسلوبهما من أقوى الأساليب الأدبية وأنصعها . ونستطيع بعد عبد القاهر أن نقول : إن العلوم الثلاثة اكتملت مباحثها وتميزت الى حد بعيد ؛ فأما البديع فأمره واضح ، فإن ما كتبه ابن المعتز ، وما كتبه أبو هلال — وقد ذكر خمسة وثلاثين نوعا في كتابه الصناعتين — جعل لهذا العلم كيانا ؛ وأما البيان فحسبنا فيه ما كتبه عبد القاهر ؛ وأما علم المعاني فإذا أضفنا ما كتبه العسكري الى ما كتبه عبد القاهر كان العلم مكتملا غيرنا قص شيئا . ولو أن علوم البلاغة وصلت إلينا على ما كانت عليه في عهد عبد القاهر لقد كانت ذات غناء كثير ، بل لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا : لقد كان من الخير لهذه العلوم أن تصل إلينا خالية من كل ما كتب بعد عبد القاهر ، خاصة ما كتبه الزمخشري ، وما كتبه صاحب الطراز . ولكن هذه العلوم منيت في القرن السابع الهجري بالحدث الحادث حين وضع أبو يعقوب يوسف السكاكي كتابه (مفتاح العلوم) وكان صاحب فلسفة ، فأخضعها لعقليته المعقدة ، ونظر فيما كتبه السلف من بحوث فمظلمها في قواعد جافة كمواد القانون ؛ ومنذ ذلك الحين ودراسة البلاغة لا تعدو هذه الدائرة التي سبها السكاكي فيها ، وكذلك التأليف لم يعد أن يكون اختصارا أو شرحا أو محشية على المفتاح وما تفرع عنه . ونستطيع أن نستثنى على ابن حمزة العلوي صاحب الطراز ، فقد كان من حسن حظّه أنه لم يطلع على شيء مما كتبه السكاكي وأصحابه ، كما يحدثنا في مقدمة كتابه .

بعد هذا نستطيع أن نتبين من غير كبير غناء أن واضع علم البيان إنما هو الامام الشيخ عبد القاهر ، وأن واضع البديع هو ابن المعتز ؛ وقد يعيننا على الرأي الأول ما كتبه العلوي في مقدمة كتابه « وأول من أسس من هذا

الفن قواعده ، وأوضح براهينه ، وأظهر فوائده . ورتب أفانينه : الشيخ العالم النحرير علم المحققين عبد القاهر الجرجاني ؛ فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد ، وهد من سور المشكلات والتسوير المشيد ، وفتح أزاره من أكامها ، وفتح أزراره بعد استغلاقتها واستهامها ، فجاء الله عن الاسلام أفضل الجزاء ، وجعل نصيبه من ثوابه أوفر النصيب والجزاء . وما كتبه السكاكي في فصل أخير من كتابه بعد أن تحدث عن تعميده لعلم المعاني والبديع ، قال : « هذا ما أمسكن من تقرير كلام السلف رحمهم الله في هذين الأسلين ، ومن ترتيب الأنواع فيهما وتذليلها بما كان يليق بها ، وتطبيق البعض منها بالبعض ، وتوفية كل ذلك حقه على موجب مقتضى الصناعة » . ثم قال « وعلماء هذا الفن وقليل ما هم كانوا في اختراعه ، واستخراج أصوله ، وتعميد قواعدها ، وإحكام أبوابها وفصولها ، والنظر في تقاريعها ، واستقراء أمثلتها اللاتقة بها ، وتلقطها من حيث يجب تلقتها ، فعلوا ما وقت به القوة البشرية إذ ذاك (١) » . وإذا أردنا أن نعرف من هم السلف الذين يشيد السكاكي بمجهوداتهم ، هذان البحث في كتابه إلى أن عبد القاهر أوضحهم أثر فيه ؛ فهو يصرح في موضع منه بفضل فيقول عند اختلافهم على أن الاستعارة مجاز عقلي أو لغوي : « ومدار ترويد الامام عبد القاهر قلص الله روحه لهذا النوع بين اللغوي تارة ، وبين العقلي أخرى ، على هذين الوجهين ، جزاء الله أفضل الجزاء ، فهو الذي لا يزال ينور القلوب في مستودعات لطائف نظره ، لا يألو تعباً وإرشاداً (٢) » . وهو يترسم خطاه في مواضع كثيرة من كتابه . ومع أن السكاكي يعتبر رئيس المدرسة الكلامية ، وعبد القاهر يعتبر رئيس المدرسة الأدبية ، وهما المدرستان اللتان نشأت البلاغة في ظلها ، فإن أثر عبد القاهر في كتاب المفتاح واضح كل الوضوح ، لولا أن صاحبه أخفى هذا الأثر وراء تقسياته الفلسفية . وإنك لتكاد تدرك منهج كل منهما ، وخصائصه ، ومزاجه من مجرد ذكر اسميهما ؛ ولكننا مع ذلك نرى السكاكي يكاد يكون نسخة أخرى من عبد القاهر ، لولا هذا المنطق الذي غلف به علوم البلاغة . ورعنا نقل السكاكي من عبد القاهر

عبارات بنصها ، فهما يذكران هذه العبارات بذاتها في تعريف المعقد والمنصيح « والمقد من الشعر والكلام لم يذم لأنه مما تقع حاجة فيه الى الفكرة على الجملة ، بل لأن صاحبه يمتز ففكره في متصرفه ، ويشيك طريقك الى المعنى ، ويوعر مذهبك نحوه ، حتى لا تدرى من أين تتوصل وكيف تطلب ؟ وأما الملخص فيفتح لفكرتك الطريق المستوى ويمهده ، وإن كان فيه تعاطف أقام عليه المنار ، وأوقد فيه الأنوار ، حتى تسلكه سلوك المتبين لوجهته ، وتقطعه قطع الوائق بالنجح في طيته (١) » . وزاها يتحدثان عن التشبيه في قول الشاعر (والشمس كالمرآة في كف الأشل) وعن قول الآخر :

الشمس من مشرقها قد بدت مشرقة ليس لها حاجب
كأنها بوتقة أحميت يحول فيها ذهب ذائب

لا يمدوان هذه العبارات « وذلك لأن البوتقة إذا أحميت ، وذاب فيها الذهب ، وأخذ يتحرك فيها بحملته من غير غليان متشكلا بشكل البوتقة في الاستدارة ، تلك الحركة المعجبية كأنه بهم بأن ينسط حتى يفيض من جوانب البوتقة لما في طبعه من النعومة ، ثم يبدو له فيرجع الى الانقباض لما بين أجزائه من كمال التلاحم ، وقوة الاتصال ، والبوتقة ضمن ذلك متحركة تبعا ، مؤدية مع الذهب الذائب فيها الهيئة المذكورة ، فان الشمس إذا أهد الانسان النظر اليها ليتبين جرمها وجدها مؤدية للهيئتين (٢) » . ومثل هذه التعابير الفنية الدقيقة التي يأخذها أبو يعقوب بنصها من أبي بكر لا يمكن أن ينهض له عذر في أخذها ، إلا أن يقال إنه احتذى وتأثر . على أن تأثر السكاكي بعبد القاهر بعيد المدى ، قد يحتاج الى بحث خاص ،

كل ذلك لا يدع عندنا مجالاً للشك في أن عبد القاهر صاحب علمي المعاني والبيان ، وواضعهما ، ولكن ابن خلدون هذا الألمي التفاضل تصدى في

(١) أسرار البلاغة ص ١١٧ ط الترقى ، للفتاح ص ١٢٦ .

(٢) أسرار ص ١٢٦ ، للفتاح ص ١٢٤ .

مقدمته لتاريخ العلوم جاء في علم البيان برأى أصل الكتابين بعده ، وجعلهم ينهجون نهجه ، وهو رأى ذو خطر لأنه سلب إمام البلاغة كل أثر في وضعها ؛ قال بعد أن تلخص مباحث علوم البلاغة « وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان ، وهو اسم للصنف الثاني لأن الأقدمين أول من تكلموا فيه ، ثم تلاقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى ، وكتب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية فيها ، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئاً فشيئاً إلى أن غرض السكاكي زبدته ، وهذب مسأله ، ورتب أبوابه على نحو ما ذكرناه آنفاً من الترتيب ، وألف كتابه المفتاح في النحو والصرف والتعريف والبيان (١) » .

ولننظر أولاً فيما فعله السكاكي حتى نكون على بينة من الأمر :

نظر السكاكي فيما كتب المتقدمون فوجد أبحاثاً في اللظم ، والنشبيه والاستمارة ، ووجد أقوالاً في البديع ، وكان عبد القاهر قد خطا خطوات واسعة نحو التقعيد ، ولكن تكاد تخلو كتب المتقدمين من الاصطلاحات العلمية إذا استثنينا البديع وبعض أبواب من البيان ، فأراد السكاكي أن يضع ضوابط ، ويخضع الفن لقوانين عامة كقوانين المنطق والنحو والصرف . وإلى هذا يشير في موضع من كتابه « ثم مع ما لهذا العلم من الشرف الظاهر ، والفضل الباهر ، لا ترى علماً لى من الضم ما لى ، ولا منى من سوم الخسف بما منى ؛ ابن الذى مهد له قواعد ، ورتب له شواهد ، وبين له حدوداً يرجع إليها ، وعين له رسوماً يرجع عليها ، ووضع له أصولاً وقوانين ، وجمع له حججاً ورايين ، وشمر لضبط متفرقاته ذيله ، واستنفض فى استخلاصها من الأيدي رجله وحيله ؟ (٢) » . وإذا تجاوزنا صغر هذا الكلام الذى تابع فيه السكاكي عبد القاهر حين تحدث عن الضم الذى نزل بهذه العلوم ، أدركنا النهج الذى سلكه فى التأليف . أما هذه المتفرقات التى لم يشمر لها أحد ذيله فهى علم الاستدلال وعلم الحد ، وعلم أصول الفقه . ولا غرو فهو يرى هذه كلها من علوم البلاغة فيقول

في موضع : « علم تراه أيادي سبا ، غزاة حوته الدبور ، وجزء حوته الصبا .
انظر باب التوحيد فإنه جزء منه في أيدي من هو ؟ انظر باب الاستدلال فإنه
جزء منه في أيدي من هو ؟ بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم
هي ا ومن يتولاها ؟ »

ويقول عندما ابتدأ الكلام في المنطق « الكلام إلى تكملة علم المعاني ،
وهي تتبع خواص تراكيب الكلام في الاستدلال ، ولولا إكمال الحاجة الى
هذا الجزء من علم المعاني ، وعظم الانتفاع به ، لما اقتضانا الرأي أن نرعى هناك
العلم فيه . اعلم أن الكلام في الاستدلال يستدعي تقديم الكلام في الحد .
الفصل الأول من تكملة علم المعاني في الحد وما يتصل به » . ولكنه يشعر أن
صاحب المعاني لا حاجة به الى علم الاستدلال ، ولا علم الحد ، وهو لن يقابل
كلامه بالقبول فيقول : « وكأني بكلامي هذا - أو أين أنت من تحقيقه ؟ -
أعالج من تصديقك به ، ويطيقك لديه بابا مقفلا ، لا يهجر في ضميرك سوى
هاجس ديبية ، فعل النفس اليطي إذا أحست نبيا من وراء حجاب » (١) .
وإذا تجاوزنا هذا الخلط من المؤلف الفيلسوف نجد موقفه من عبد القاهر
أشبه بشاعر وجد معنى قديما بديما فسلكه في بيت من الشعر ، ومهما امتدحنا
عمل الشاعر فإنه لا يصح أن نقس أن المعنى - وهو موضع الفضل - للمبغى
القديم ، وكذلك كان الامام . ويخيل لي أن ابن خلدون أراد هذا لاسيما أنه
أحال على « ما ذكره آتقا » ، وهو إنما تحدث عن تمييز هذه العلوم بعضها من
بعض ، وترتيب أبوابها .

غير أن سؤالا قويا يجرى على الأفواه : إذا كان عبد القاهر بهذا الموضع
- وهو لا شك كذلك - فلماذا أهمل ابن خلدون ذكره ؟ وهل يراه دون
جعفر وقدامة والجاحظ في أمر هذا الفن ؟ وللإجابة عن هذا أفترض أن ابن
خلدون لم يعرف جهود عبد القاهر في علم البليات ، وربما بدا هذا غريبا ،
ولكن مهلا ينكشف لك حياها : إن الأدب يؤكد عندى هذا الفرض أمور :

١ — أن أصحاب التراجم لم يوفوه حقه ، حتى إن بعضهم لم يترجم له ؛ وابن خلكان لم يذكره في كتابه (وفيات الأعيان) ، ويقوت لم يترجم له في معجم الأدباء مع أنه ترجم لكثير جدا ممن هم دونه بمراحل ، بل لم يذكره في كتابه إلا عرضا عندما ترجم لمحمد بن الحسين الفارسي فقال : « ثم استوطن جرجان وقرأ عليه أهلها ، منهم عبد القاهر ، وليس له أسناذ سواه » (١). وكذلك لم يذكره في معجم البلدان مع أنه نزل جرجان ، وغالط جماعة من جلة علماءها ، وتحدث عن بعضهم .

٢ — والذين ترجوا له كالحافظ الذهبي في تاريخه « دول الاسلام » وكالسبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » وكصاحب « شذرات الذهب » وصاحب « فوات الوفيات » والسيوطي في « بنية الوفاة » لم يذكروا أنه واضع هذه العلوم بل لم يذكروا كتابيه في البلاغة ، ولم يشيروا الى شيء فيها .

٣ — ويحيى العلوي — وهو الوحيد الذي ذكر أن عبد القاهر صاحب هذا الفن — لم يطلع على الكتابين ، وفي ذلك يقول في مقدمة الطراز « وله من المصنفات فيه كتابان ؛ أحدهما لقبه بدلائل الإعجاز ، والآخر لقبه بأسرار البلاغة ، ولم أفق على شيء منهما ، مع شغفي بجهما ، وشدة إعجابي بهما ، إلا ما نقله العلماء في تعليقاتهم منهما » .

ويبدو أن الكتابين كانت لهما شهرة في المشرق ، ومن هذا أمكن السكاكي أن يطلع عليهما لأنه عاش في خوارزم ، وهي جزء من جرجان ، وكذلك سعد الدين التفتازاني وهو من تلك البلاد .

ولعل السر في عدم التنبيه لهذين السكتائين أن عبد القاهر لم يترك بلده ولم يرحل كثيرا من العلماء ، كذلك كان لشهرته « بالنحوى » أثر في ذلك ؛ فاستطيع أن أؤكد أن ابن خلدون ، وقد انتهى به المطاف الى مصر ، لم يطلع على هذين الكتابين ، فلذلك قال ما قال .

إنما الأمم الأخلاق

لقضية الأستاذ الشيخ محمد عبد الأودن

المدرس بكلية أصول الدين

أخلاق الأمم والجماعات تتطبع وتتكيف على منهاج الآداب العامة الفاضلة فيها ، فإذا كانت الآداب العامة لامة أو لجماعة مصادر لانبعاث غرائز الشهوات ونموها ، فإن مجارى تفكيرها تتجه إلى هذا الأفق النازل من آفاق النفس الانسانية ، وتنحصر أعمالها وغاياتها ومقاصدها وأهدافها في محيط هذا الأفق . وهذا الأفق إذا سيطر على تفكير أمة وأعمالها فإن مهمها يقصر عن إدراك المعاني السامية الرحبية للوجود الانساني ، وتدور منازعها وميولها حول محيط وجودها الحاضر ولذاتها المتفضية الفانية .

وكل أمة تسير في هذا المضمار وتتجه لوجه الأرضي من وجودها هذا الانحياز الممغن المغول ، لا تلبث أن تسجل عزائمها ، وتفقد قوة الصبر والمقاومة لاحداث الأيام ، وتتنازعها الأهواء ، وتتصادم فيها الرغبات والانجهاات ، وتتغلب فيها روح الذاتية والآثرة ، فيؤثر كل إنسان من بينها مصلحته الخاصة على المصالح المشتركة للأمة ، وما يؤديه للمصلحة المشتركة فأعما يؤديه في حدود الذاتية بوجه من الوجوه ؛ وهكذا تتدرج هذه الميوليات وتجلب ما يناسبها من السجاياء المرذولة المنكرة ، حتى يقول أمر الامة الى التملك والاحلال . ومهما طال بها الأمد فهذه النتيجة محتومة لها ما لم تتيقظ فيها الحوافظ لكيانها الروحي ، وينشط دعائها وأصحاب البصر والقادرون للتحقائق فيها إلى العمل لتغيير انجها آدابها العامة إلى وجهة صالحة لا تثير غرائز الشهوات ، ولا تجعل السبيل إلى الرذائل صميذا ميسورا ؛ فعند ذلك يخف التفكير في الشهوات ، لأن بواعث هذا التفكير وحوافزه ليست قائمة في الآداب الشائنة في الامة ، ويمود شطر كبير من تفكيرها ومجارى خواطرها ، وانجها ميولها

إلى الناحية الروحية لوجودها ، فتعمل في هذا الأمل الرقيب الذي يتسع للجميع ولا تتصادم فيها الرغبات ، فتبنى المجد الصحيح على أساسه للقوى المتين .
ومثل الأم في هذين الاتجاهين وما ينشأ من كل منهما من الآثار ، مثل الفرد في ذلك ؛ والشواهد على ذلك في الفرد وفي الأم والجماعات كثيرة يخطئها المد والإحصاء .

هذا تحليل علمي موحز لتأثير الآداب العامة في تكوين أخلاق الأم والجماعات وتكييفها ، ومن هنا كانت الآداب العامة لامة أو لجامعة مرآة تتحلل فيها قائلها وأخلاقها ، ويقاس بها رقبها وأخطاؤها ، في معناها الصحيح لا في معناها الزائف الموهوم .

ومن ادعى خلاف ما قلنا فدعواه مناقضة للحق والمنطق الذي يؤيده ، ثم هي غفلة عن السنن السكونية التي لم تنخلف في الحقب المتعاقبة من تاريخ بني الإنسان .

إذا تقرر هذا فإنه يبدو من الحل أن من واجب الزعماء والقادة الذين يحملون أمانة النهوض بالأم ، أن يدققوا عن الأمم شر الآداب الماحجة المتهتكة ، الباغية للفرائز الدينية ، وأن يتعروا لحل الآداب العامة الفاشية فيها ذات وجهة صالحة تبعث الفضيلة ، ولا تعهد للردية ، لتييسر تكوين الأخلاق النافذة في الامة ، فتتحد كلمتها وتقوى صولتها ، وينمحي منها صراع الأهواء ، وتبنى المجد على الأساس القوي الذي لا يعتوره وهن ولا اضمحلال .
وكل من يغفل من الزعماء والقادة عن هذا الأصل أو يتجاهله فانما يلقي بأمته الى التهلكة ، ويمهد لها سبل التناحر والغناء ، ويجعل رسالتها في الحياة رسالة حيوانية أرضية شيطانية ، لا رسالة روحية مماوية رحمانية .

ومن واجب الشعوب ، ولا سيما العلماء ، أن تنبه هؤلاء الزعماء والقادة الى خطر ما يسوقون الأم إليه بالتغافل والتعاهل عن تقويم الآداب وإجرائها على الصراط المستقيم ، ليعودوا إلى الرشد والصواب ، ويعملوا لبناء الإصلاح في الأمم على أساس تعمير النفوس بالفضائل ، وتوجيه سير آدابها الاجتماعية هذا الاتجاه ، بأن صمارة النفوس بالفضائل ، وانتظام الآداب على سنن الاستقامة ، مما لا غيرها أصل كل رقي ونهوض ، وما وراءها فظواهر سطحية إن لم تقم على هذا الأصل فانها لا تقضى ولا تفيد .

ثم إن الآداب التي ذكرنا أنها مناشئ لتكوين الأخلاق وتكييفها ، لا تقوم إلا بالقوانين التي تحمي الفضيلة وتطارد الرذيلة ، فلابد للأمة التي تريد صيانة آدابها ، من هذه القوانين الحارسة تهيمن على سيرها وتسيطر على مجرى آدابها ومسالك انجهااتها ، لتلا تنحدر إلى مهاوى الرذائل والشهوات ، وتفقد ملكة الإشراف على التوجيه الصالح لأبنائها ، وتهيئة التربة الصالحة بالبيئة الصالحة ، لتربية غراس أجيالها المتعاقبة ، في عبط الطهر والمغاف والخصائص الانسانية السامية .

وكل أمة تنهون في حاية الفضيلة ومطاردة الرذيلة ، ولا تشرع لتلك الحاية وهذه المطاردة القوانين الزاجرة الرادعة ، فهي فاقعة لما يقبه العقل في نظام الأمم والجماعات ، فإن وضع القوانين في الأمم والجماعات هو وضع العقل في الأفراد ، بل إن العقل في الأفراد قد يفقد السلطان على الأهواء إلا بمعونة من رهبة القانون الزاجر ، فإن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن ؛ ومن أجل هذا كان السلطان العادل ظل الله في الأرض ؛ وكما لا قيمة للإنسان بلا عقل كذلك لا قيمة لأمة بلا قانون يحمي الفضائل ويطارد الرذائل ، وتتوجه الأمة تحت سلطانه إلى معاني الحياة الكاملة الشريفة .

وكما أن الصحة الكاملة للعقل الفردي ذات مرتبة واحدة تتلخص في استكمال تصوره تعوق الأهواء والشهوات عن الكمال الانساني استكمالاً يفضى إلى تصحيح الإرادة وتصميمها على رفض هذه الأهواء العائقة والتخلي عنها ، كذلك الصحة لقانون الجماعة ذات مرتبة واحدة تتلخص في أن يسد القانون سبل الرذائل ويحاربها ، ويحمي الجماعة من ضرورها وأضرارها ، ويوجههم إلى اقتناص الفضائل والولع بها ، فيكون القانون عقلاً كلياً للمقول الفردية ، وبه تتوجه الأمة إلى أقصى ما تستعده من مراتب الكمال .

وبذلك تصلح لقيادة النوع الانساني الى المثل العليا ، وتفتح السبيل أمام كل الأمم لإدراك هذه المثل السامية والتعلق بها .

اللهم أنت المسئول أن تحقق لامتنا هذا الكمال ، وأن توجه قلوب قادتها وزعمائها الى العمل لتحقيقه ، وأن ترزقهم قوة من لدنك وفهماً لحقيقة السعادة الانسانية ، إنك صميع الخطاء .

علم الاجتماع بين ابن خلدون ومونتسكيو (١)

لحضره الأستاذ سعيد زايد

إن الفكرة الأساسية التي يدور حولها علم الاجتماع الحديث القدي وضعه أوجيست كوفت وتناوله بعده دوركيم زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة هو وتلاميذه لبني بريل وغيره من العلماء ، هي أن جميع الظواهر الاجتماعية تسير وفق قوانين مطردة ثابتة لا تقبل التخلّف . وم بهذا المنهج طالجوا جميع الظواهر الاجتماعية . وليس من موضوعنا اليوم أن نتوسع في شرح منهجهم ولا أن نقيض في عرض بعض ما في المجتمع من ظواهر ووفقا له . ولكننا وقد عرفنا فكريهم الأساسية رحنا نلتصصها عند عالين أحدهما عاش في القرون الوسطى ولكنه لم يجد له تلاميذ يقومون على تراثه ويتابعون أبحاثه ، والآخر عاش في بدء القرون الحديثة ووجد له من الأتباع والتلاميذ من يقوم على نشر أفكاره ويزيد أبحاثه متعلاتنهذيا . أما الأول فهو ابن خلدون للعالم بل الفيلسوف العربي المغربي الخالد ، وأما الثاني فمونتسكيو . . . وفي مقارنتنا بين هذين العالمين سنتكلم عن موضوع علم الاجتماع والاساس القائم عليه ، ثم عن مناهج البحث في هذا العلم ، ثم عن العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية ، ونخص بالذكر العاملين الجغرافي والديني ، ثم عن النظريات السياسية عند كل منهما

(١) رجعنا في كتابة هذا البحث الى الكتب الآتية :

- ١ - مقدمة ابن خلدون .
- ٢ - كتاب القوانين لمونتسكيو (بالفرنسية) .
- ٣ - محاضرات الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي في علم الاجتماع
- ٤ - كتاب الفلسفة الاجتماعية للأستاذ الدكتور طه حسين بك (ترجمه الأستاذ محمد عبد الله هنان) .
- ٥ - كتاب ابن خلدون للأستاذ محمد عبد الله هنان .

ثم نضع ذلك بنقد آرائهما وبيان ما فيها من صلاحية والمقارنة بينهما لثرى
أيهما السابق في وضع أساس صحيح لعلم الاجتماع .

١ — ابن خلدون :

يتوسع ابن خلدون في نظره الى التاريخ ليخرج منه بشئ يستحق أن يكون
موضوعا لدرس ، بعيدا عن الاعتبار والناتج العملية التي لم يهتد أحد قبله
الى فصلها عنه ؛ هذا الشئ الذي يستحق أن يدرس هو علم مستقل بنفسه
ذو موضوع خاص هو « العمران البشرى والاجتماع الانسانى » وذو مسائل
« هى بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال قذاته واحدة بعد أخرى » .
ويميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة بما تقصد اليه
من استمالة الجمهور الى رأى وصدى عنه ؛ ويميزه كذلك من علم السياسة المدنية
وهى تدبير المنزل أو المدينة بمقتضى الاخلاق والحسنة ليحصل الجمهور على منهاج
يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ؛ بل هو يميزه أيضا عن أى علم آخر ويقول
في ذلك « واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة
غزير الفائدة غر عليه البحث وأدى إليه » الى أن يقول : وكأنه علم مستنبط
النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام فى منعه لاحد من الخليفة . فابن خلدون
إذن أول من وضعه ونظم أصوله وشروحه . وفى مكان آخر من مقدمته يلخص
مادة علمه من الناحية الموضوعية فى أنها « ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال
العمران فى الملك والاكسب والعلوم والصنائع ، بوجود برهانية ينضج بها
التحقيق فى معارف الخاصة والعامة ، وتدفع بها الآوهام والشكوك » ثم يقسم
بعد ذلك موضوعه الى ستة فصول كبيرة هى :

١ — فى العمران البشرى على الجملة أو أصنافه وقسطه من الارض

٢ — فى العمران البدوى وذكر القبائل والامم الوحشية

٣ — فى الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية

٤ — فى العمران الحضرى والبلدان والامصار .

٥ — في الصنائع والمماش والكسب ووجوهه .

٦ — في العلوم واكتسابها وتعلمها .

وهذا التقسيم الإجمالي يقدم اليها فكرة مما يرى ابن خلدون أنه مادة لهذا العلم القدي يسمى بال عمران أو الاجتماع البشرى ، وفيه يبدو كيف أن ابن خلدون قد استوعب في مقدمته كل أنواع البحوث الاجتماعية طامة كانت أو خاصة ؛ فقد تكلم عما يسمى حديثنا بالمورفولوجى ، وعن النظم الاجتماعية ، فهو قد حاول أن يقتنع المجتمع بالدرس والتحليل في جميع أطواره منذ نشأته وبدأونه الى استقراره وانتظامه في المصر والدولة وترده بين القوة والضعف والفتنة والكهولة والهوى والسقوط ، واستقصى خلال ذلك أحوال هذا المجتمع وخواصه وعناصر تكوينه وتنظيمه من الفرد والجماعة الى السلطان والدولة ، وما يمرض لهذه العناصر في حياتها الخاصة والعامة من الظروف والأحوال ، وما تقتضيه سلامة هذا المجتمع ، وما يؤذن بفساده وانحلاله ؛ وتكلم أيضا عن الأسرة مينا الصلات التي تقوم بين أفراد الأسرة وروابط الدم والنسب والاجتماع الاقتصادي شارحا كيف تؤثر الظواهر الاقتصادية في المجتمع والاجتماع القصائى أى عن المسئولية والاسباب التي تبررها وتدعو للأخذ بها ، والاجتماع اللغوى أى عن عوامل انتشار اللغة وظهورها ثم انقراضها ، والاجتماع الأخلاقى أى عن الأحداث والعوامل الخلقية وكيفية رجوعها الى المجتمع ، والاجتماع السياسى أى عن شكل الدولة والحكومة وبالجملة قد تناول ابن خلدون جميع فروع علم الاجتماع بالكلام وهي وإن لم نجد لها عنده مفصلة كما هي الحال في المدرسة الفرنسية الحديثة إلا أننا نجد بذورها لها ما كان ينقصها إلا موالاة البحث لاستكمال العلم وتنظيمه وتبويبه . وابن خلدون لا يسلّم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام ، فالظواهر الاجتماعية التي هي ليست مستقلة بعضها عن بعض بل متماسكة الأجزاء متضامنة الأطراف تسير وفق قوانين شبيهة بالقوانين الطبيعية التي لها قوة الجبر والالزام ، وما التناقض الذي يقع فيه المؤرخون

في قصص التاريخ إلا نتيجة لعدم ملاحظتهم هذه القوانين وعدم تطبيقهم إياها على الظواهر الاجتماعية . ولقد حاول ابن خلدون الكشف عن هذه القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية ، الأمر الذي يتبع في كل العلوم ، ونحن نعرف أن غاية كل علم هو الكشف عن القوانين التي تسير وفقها الظواهر التي يتناولها في بحثه ، فاهتدى إلى أن هناك مجموعتين من القوانين :

الاولى : ترتبط ارتباطا شديدا بالظواهر الاجتماعية .

والثانية : مستقلة تماما عن المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيرا شديدا كالعوامل الجغرافية . وخلاصة القول أن ابن خلدون يرى أن للمدينة والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره .

هذا ما يختص بموضوع علم الاجتماع عند ابن خلدون . وإذا نحن تقبنا في مقدمته من مناهج البحث التي يراها صالحة لهذا العلم ، نراه ينهج منهاجا تاريخيا ؛ فهو يستقرى " الحوادث التاريخية ويرى أنها مرتبطة بعضها ببعض ارتباط المعالول بالعلل والسبب بالمسبب ، ويرى أن الأخطاء التي يرتكبها المؤرخون ناتجة عن أنهم يقيسون الماضي والحاضر والمستقبل بمقاييس مختلفة فلا يتورعون عن ذكر أشياء خارجة عن منطق الواقع ولا تتفق مع نوااميس العمران في شيء ؛ وهذا يدل على جهلهم بطبائع الأحوال في العمران أي القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ، والجهل بقوانين الظواهر الاجتماعية أيضا .

وابن خلدون في تقدمه هؤلاء المؤرخين يحاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانساني وبين علله القريبة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والحيواء ووجوه الكسب ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الانسان وفي المجتمع . والخلاصة أن ابن خلدون في معالجته لموضوع من الموضوعات يتبسط عنده الموضوع ويتشعب الى أبعد الحدود وينظم حلقات بحثه في سلسلة وثيقة الاتصال والتماسك تشهد بتفوق هذا الدهن المبكرى . ويتناول ابن خلدون

أيضا العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية فيفيض فيها ، وخاصة عندما يتكلم عن العاملين الجغرافى والدينى .

فهو يرى أن البيئة الجغرافية أثرا كبيرا على الظواهر الاجتماعية ، ويظهر ذلك من تقسيمه للعالم الى مناطق سبع ، ثلاث منها معتدلة والآخرى غير معتدلة ، وسكان المناطق المعتدلة أهل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ، وهم على غاية من الاعتدال فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ، وهم بعيدون عن الانحراف فى هامة أحوالهم ، وهذا كله ساعدهم على التقدم والرق والوصول الى غاية العمران ، وأحسن هذه الأقاليم الثلاثة هو الاقليم المتوسط لحرارته معتدلة ، وينعم دائما بأكل ضروب الحضارة ، وفيه نفحات الحكومات المتقنة للنظام ، والشرائع والأديان المنزلة ، والعلوم والقنون . ولا يعدم ابن خلدون الحيلة فى تحليل نشوء الاسلام وازدهاره فى شبه جزيرة العرب ، لأن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته فى الهواء وتلطف من حرها الشديد ، أما أهل المناطق الأربعة الأخرى فهم أئعد عن الاعتدال فى جميع أحوالهم ، وأخلاقهم أقرب الى الحيوانية ، فبينما أهل المناطق المعتدلة أقرب الى الانسانية وإلى تفهم كمالها ، نجد أهل المناطق غير المعتدلة بعيدين عن الاعتدال فى أخلاقهم وطبائعهم .

وكذلك للعامل الدينى أهميته فى الظواهر الاجتماعية ، وهى تظهر على الخصوص فى نظريته السياسية إذ يقرر أن الدولة العظيمة أصلها الدين إما عن نبوة أو دعوة حق ، ويفسر الآية الكريمة « لو أنفقت ما فى الأرض جيما ما ألفت بين قلوبهم » بأن القلوب إذا تمسكت بالدين ورفضت الدنيا يذهب التنافس ويكثر التعاون وتنسج نطاق الكلمة فتعظم الدولة ، زد على ذلك أن الدين يزيد الدولة قوة على قوة عصبيتها التى كانت لها من عسدها ، فاجتماع العرب الدينى مثلا قد ضاعف قوة عصبيتهم فنالوا فى صدر الاسلام فتوحات عظيمة على جيوش كانت تفوقهم عددا .

أما عن النظريات السياسية فقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة فى تكوين الدول وانحلالها كان فى وسط الاجتماعى الذى عاش فيه أكبر الأثر فى ابتكارها .

هذه النظرية الجديدة هي نظرية العصبية وهي نمرة تنشأ من الالتحام بالنسب أو ما في معناه كالقراية أو الجيرة أو الحلف أو الولاء، فهي تكون واسعة أساسها للنسب المصم في القبيل بأسره، وقد تصيق حتى تقتصر على بنى العم والأخوة، وتكون في هذه الحالة أشد اقرب المحبة. ويغالى ابن خلدون في هذه النظرية المبكرة حتى إنه ليقرر أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم؛ فالأنبياء وإن صحتهم المعجزات لا بد لهم من العصبية حتى تنجح دعوتهم، ويستدل على ذلك بالحديث الشريف « ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه » .

ويحمل ابن خلدون العصبية أساسا لقوة الدفاع في المجتمع، ويقول في ص ٣٧ « ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نمرة كل أحد على نسبه وعصبية أم » إلى أن يقول في ص ١٠٨ : « أما المتفردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحدا منهم نمرة على صاحبه ، فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم ينفى النعاة بنفسه خيفة واستيحاشا من التخاذل » . والعصبية منشا الرئاسة والسلطان أو الدولة في المجتمع البدوي، وتكون هذه الرئاسة لأهل العصبية، فإذا بلغت العصبية غايتها حصل لقبيل الملك إما بالاستبداد أو بغيره حسب ما يسعه الوقت . فاق الناس لا تستقيم أمورهم فوضى فلا بد من الحاكم ليزع بمضهم عن بعض، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب والقهر، والتغلب أساسه العصبية .

ويمكن هنا أن نشير إلى أشكال الحكومات عند ابن خلدون؛ فالشكل الأول هو الحكومة الطبيعية، وهي كما يدل عليها اسمها نمرة المواطن والقرائر الإنسانية، فإذا أراد الرئيس أن يستبد ويصير حاكما بأسره فارت عليه القبيلة فيضطر للخضوع إلى النظام الذي رسمه له، فتأخذ الحكومة الشكل الثاني؛ وهو الحكومة الدستورية، وهذه الحكومة إما أن تكون مدنية أو دينية حسب الظروف .

وفاية المصيبة هي الملك ، والملك أسر زائد على الرياسة لأن الرياسة سؤدد وصاحبها متبوع وايس له على تابعيه قهر في حين أن الملك هو التغلب والقهر ، فصاحب المصيبة يطمح للرياسة ، فإذا بلغها طمع في التغلب والقهر أى الى الملك والمصيبة . تسمى للتغلب على عصبية القبيل ، ثم تطمح في التغلب على عصبية أخرى تبعة ، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكافى بقوتها قوة الدولة .

وأعمار الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل أربعون سنة ، فالجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشوتها والاشتراك في الجهد فلا تزال بذلك سورة المصيبة محفولة بهم ، فخدم مرهف وجانبهم مرهوب . والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والرفقة من البداوة الى الحضارة ، ومن الاشتراك في الجهد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين ، فتتكسر سورة المصيبة بعض الشيء . والجيل الثالث ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة المز والمصيبة بما هم فيه من ماسكة القهر ، ويبلغ الترف فاينه فيصيرون عيال على الدولة ومن جهة النساء والولدان المحتاجين للمداخلة عنهم فتسقط الدولة .

وتمر الدولة بخمسة أطوار : طور الظفر وفيه تدافع وتستولى على الملك وتنتزع من أيدي الدولة السالفة قبلها ، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب الجهد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحياة . وطور استبداد الحاكم على قومه والافتراء دونهم بالحكم لأن هذا من طبيعة الملك ، والاستكثار من الموالى لجذع أنوف المصيبة وعشيرته المقاصمين له في النسب ، فهو هنا يحارب عشيرته لكي يستبد بالامر . وطور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخيلد الآثار وبعد الصيت ، فيستفرغ وقته في الجباية وإحصاء النفقات وتشييد المباني الخافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة . وهذا الطور هو آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة ، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزم . وطور القناعة والمسالمة ويكون صاحب الدولة فيه قائما بما بنى سلفه فيقتنى

طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليد فسادا لأممه وأنهم أبصر بما بنوا من مجد . طور الاسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مثلما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ، وفي مجالسه واصطناع إخوان السوء وتقليد عظيمات الأمور ، ويستولى عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها منه براء الى أن تنقرض وتنتقل الرياسة الى عشيرة أو أسرة أخرى تجتمع لها أسباب الكثرة والقوة ، وهكذا دواليك .

وهرم الدولة أمر طبيعي عند ابن خلدون . والحاكم نفسه لا يستطيع أن يمنع هذا الهرم مهما بذل في ذلك من جهد . وأدلة دلائله هو اتساع الدولة الذي يأتي من استبداد الحاكم ، ولا يكتمل هرم الدولة إلا إذا فسدت العصبية أولا وأفسدها المال ثانيا . ولقد بينا في أطوار الدولة كيف تقسد العصبية وكيف يفسد المال تقوس الرجال ، إذ تكثر الحاجات ويزيد الميل الى السكاليات ، فتفرض الضرائب حتى يرهق الشعب وينتهي الأمر بالاضمحلال ، فالجباية تكون قليلة الوزائع في أول الدولة لأن الدولة إما أن تكون على سنن الدين فلا تكون هناك إلا المسكرم الضرورية الشرعية كالزكاة والخراج والجزية ، وإما أن تكون قائمة على العصبية فيكون هناك المساعدة وخفض الجناح والتجافي من أموال الناس ، ثم تكثر الجباية بأنساع الدولة وميل حكامها الى الترف والاكثار من السكاليات حتى تضمحل ، وقد يعيل السلطان الى التجارة لسد المعجز الذي ينشأ من قلة الجباية . ويحرم ابن خلدون ذلك على السلطان لما فيه من منافاة لمبدأ المنافسة التي يجب أن تكون حرة ، والتي تفقد هذه الصفة بدخول السلطان السوق ، وينتج عن ذلك أن تكسد أسواق العمران ويم الفساد والظلم والتسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان .

هذا هو موضوع علم الاجتماع عند ابن خلدون والاساس القائم عليه ومناهج بحثه والعوامل المؤثرة فيه ثم نظرته في فرع من فروعها وهو الاجتماع السياسي ، رأينا بها كيف تجلت عقيدة الفيلسوف العربي فسبق بفكره علماء الغرب . وفي المقال التالي سنفيض في موضوع علم الاجتماع عند مونتسكيو ، ثم نقد مقارنة بينه وبين فيلسوفنا .

يتبع

مقارنة بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية الغراء

لماضرة الأستاذ صالح بكير

الشروط العامة لصحة الزواج

(١) الشرط الأول . اختلاف الجنس — لم ينص القانون المدني الفرنسي على هذا الشرط لوضوحه ، ومع ذلك فقد أثبتت هذه المسألة أمام المحاكم الفرنسية فيما يختص بالجنس المشكل هل يجوز له أن يتزوج أم لا ؟ وفي الواقع أن هذه المسألة تتعلق بالطب الشرعي لتعرف حالته الصحيحة من حيث كونه ذكرا أم أنثى .

(٢) الشرط الثاني : السن — طبقا للمادة ١٤٤ مدني فرنسي لا يجوز للذكر قبل تجاوزه ثمانى عشرة سنة كاملة أن يتزوج ، كما لا يجوز للأنثى أن تتزوج قبل بلوغها خمس عشرة سنة كاملة . والمادة ١٤٥ مدني فرنسي أجازت الترخيص بالزواج فيما دون هذه السن لأسباب خطيرة بشرط التصريح من رئيس الدولة . وأغلب ما يقع بشأن هذا الموضوع هو ما يكون خاصا بالأنثى التي حلت قبل بلوغها سن الخامسة عشرة أو إذا كان الزواج لرغبة ملحة . وقد بين منصوص برزبال الطرق التي تتبع للحصول على الترخيص ، كما أن منشورا صدر من وزارة العدل بتاريخ ٢٨ / ٤ / ١٨٣٢ يوصى بمسدم منح الترخيص بالنسبة لذكور الذين تقل أعمارهم عن ١٧ سنة وللإناث اللواتي تقل سنهن عن ١٤ سنة إلا لظروف خطيرة جدا غير عادية . وبما أن إثبات السن يقع على طائفة الزوجين فهما مكلفان بإبراز شهادتي ميلاديهما لمأمور الأحوال المدنية الذي يجب عليه بدوره أن يثبت السن في وثيقة الزواج .

(٣) الشرط الثالث : موافقة الزوجين — موافقة الزوجين على زواجهما

بعضهما من بعض ضرورة كبقية العقود ، إذ أن العقد يجب لصحته موافقة الطرفين عليه ، ولا يكتفى القانون بإثبات الموافقة على الزواج ، بل يجب على الزوجين إظهار موافقتهما صراحة لمأمور الأحوال المدنية . وهذا لا يتأتى إلا بحضورهما شخصيا أمامه ويقر أن له موافقتهما على الزواج من بعضهما . وإذن لا يجوز الزواج لطريق الوكالة إلا في أحوال استثنائية وشروط خاصة كالجندين الذين لا يستطيعون المثول أمام مأمور الأحوال المدنية . وغرض المشرع من إلزام الزوجين بالحضور شخصيا أمام مأمور الأحوال هو إعطاؤهما آخر فرصة ممكنة لفصحا عن رغبتهما وإصرارهما على الزواج لكي لا يكون عليهما ضغط أو إكراه ، ولكي تكون لها الحرية التامة إلى حين إنعام العقد .

(٤) الشرط الرابع : موافقة الأبوين — يجب موافقة الأبوين على زواج

ولدها القاصر . والسبب في ذلك أن الزواج لخطورته من حيث الالتزامات والواجبات والميراث وغير ذلك اشترط القانون تدخل الأبوين فيه لما لهما من مخارج ولإرشاد ولدهما ونصحهما له بالسبب لحياة جديدة أثرها لا يقتصر فقط على الزوجين بل يتعدى إلى الأسرة نفسها بسبب ما يوجد من المصالح المشتركة ، إذ الزوج الأجنبي عن الأسرة يمكنه التدخل في تلك المصالح بسبب الزواج مع أنه ما كانت له يد ابتداء في تكوينها (أي تكوين المصالح) ، وربما يأتي بالصراع لمصالح الأسرة جميعها فيكون منار الشقاق والتزاع ، لذا وجب تدخل الأبوين في زواج ابنهما القاصر . وقد تطور التشريع في تحديد السن التي تحب فيها موافقة الأبوين على الزواج وانتهى ذلك التطور إلى وجوب موافقة الأبوين إذا لم تتجاوز من الولد ٢٩ سنة كاملة وهي سن الرشد . وإليك تفصيل ما تقدم :

(١) الأولاد المولودون من زواج شرعي : التصريحات الواجبة :

(١) إذا كان والدا القاصر حين وزوجيتهما قائمة وفي مقدورها إظهار إرادتهما ، فيفتد يجب موافقتهما على زواج ولدهما القاصر ، وإذا اختلفا فقد

كان المشرع يعتبر موافقة الأب فقط ولكن أخيرا عدل القانون واكتفى بموافقة أحد الوالدين .

(٢) وإذا تولى أحد الأبوين أو كان في حالة لا يستطيع إظهار إرادته فتكفى موافقة الآخر .

(٣) وأما إذا حصل طلاق بين الأبوين فإن موافقتهما ضرورية أيضا ، ولكنهما إذا اختلفا فللموافق منهما أن يستدعى المخالف أمام المحكمة التي تصدر حينئذ حكما بهيئة غرفة مشورة ويكون حكما نهائيا .

(٤) أما إذا كان الأبوان متوفيين أو كانا حين ولايتهما لا يستطيعان إظهار إرادتهما فإن حق الموافقة ينتقل للأصول .

(٥) ولكن إذا لم يكن للقاصر أصول وأبواء ميثان أو حبان ولا يستطيعان إظهار إرادتهما فتحق الموافقة ينتقل لمجلس الأسرة وليس الوصى لأنه يخشى منه الضرر بالنسبة للقاصر ، إذ أن الزواج يعطى أهلية للزوج فيمحل تقديم الحساب ، وهذا قد لا يرضاه الوصى .

(ب) زواج الولد الرشيد — إذا بلغ الولد ٢١ سنة كاملة فلا يحتاج في زواجه إلى موافقة أبويه ، ولكن يجب عليه أيضا إذا لم يبلغ بعد ٢٥ سنة كاملة أن يملن أبويه بالزواج وينتظر ١٥ يوما لإتمام إتمام الزواج .

تنبيه : الرشيد إذا سبق له زواج يسقط عنه وجوب الإعلان إذا لم يتجاوز سنه الخامسة والعشرين ، وكذلك إذا حصل منه الإعلان ووافق أحد الأبوين على الزواج فإنه في هذه الحالة لا يجب عليه أن ينتظر خمسة عشرة يوما فله أن يشرع في إتمام الزواج في الحال .

(ج) زواج الأولاد الذين يولدون من غير حصول زواج بين والديهم

ويسمونهم بأولاد الطبيعة ، وسيأتى بيانهم — فلمعترف بالولد حق الموافقة على زواجه إذا كان الولد قاصرا ، وللاأبوين إذا اعتراه به ، ولكن في حالة وقوع خلاف بينهما فتحق الموافقة يكون لمن له حق الولاية على الولد القاصر ، ولكن إذا كان الولد رشيدا فخاله كذا الولد الرشيد الشرعى . ولكن إذا استحال

على أحد الأبوين إظهار إرادته لمرض أو وفاة فإن حق الموافقة يكون للموالد الآخر . وأما إذا لم يعترف بالولد مطلقا فإن حق الموافقة على زواجه إذا كان طعرا يكون للمحكمة وهي التي تصدر قرارها في هذا الشأن .

موانع الزواج :

يسمى مانعا كل أمر يترتب على وجوده عدم إجراء الزواج ، فهو إذن كشرط موضوعي لصحة الزواج ، وكانت الموانع كثيرة في عهد القانون الكنسي ولكنها في الأحوال الراهنة أربعة فقط ، وهي :

(١) وجود زوجية قائمة لم تنحل : لا يجوز للشخص المتزوج أن يتزوج ثانيا مع قيام زوجيته ، فالتعدد في الزواج ممنوع ، وهو جنائية يعاقب عليها قانون العقوبات بالأشغال الشاقة المؤقتة .

(ب) وجود المرأة في العدة : يجب على المرأة الأرملة أو المطلقة إذا أرادت الزواج أن تمتد لمدة قدرها ثلثمائة يوم من وقت الوفاة أو الطلاق إلا إذا ولدت لأقل من ذلك ولكن بالنسبة للمطلقة إذا حصلت الحيلولة (Soloration de corps) بينها وبين زوجها وانقطعت علاقاتها الزوجية مع زوجها فإن مدة العدة تحتسب من وقت تسجيل الحكم بالحيلولة ، وكذلك إذا انقلبت الحيلولة إلى طلاق فإن المرأة في هذه الحالة لا تمتد بل يجوز لها أن تتزوج في الحال حيث لا داعي للمدة إذ ذاك .

(ج) القرابة والمصاهرة : يحرم الزواج بين الأصول والفروع مطلقا ، وبين الأخوة والأخوات ، وبين العممة والعم وأولاد الأخ أو الأخت وبين الخال والخالة وأولاد الأخ والأخت . والمراد بالعم أو الخال ما هو أهم فيشمل العم الكبير أو الخال الكبير أو العمّة الكبيرة أو الخالة الكبيرة . وبالنسبة للمصاهرة فيحرم الزواج بين الزوج أو الزوجة وبين أصول أو فروع الزوجة أو أصول أو فروع الزوج .

وقد كان الزواج محرما بين الزوج الذي انحلت زوجيته بوفاة زوجته أو بطلاقها وبين أخوات الزوجة ، وكذلك الحال بالنسبة للمرأة التي انحلت

زوجيتها بوفاة زوجها أو بالطلاق منه ، ولكن هذا التحريم قد زال بشرط أن لا يكون انحلال الزوجية بسبب الطلاق ، اللهم إذا توفي المطلق أو المطلقة وكانت هناك أولاد من الزوجية الأولى . وقد أجاز المشرع ذلك لمصلحة الأولاد . والمصاهرة غير الشرعية كالمصاهرة الفرعية في الحكم : وأما القرابة بسبب التبني فإن حكمها كالقرابة أو المصاهرة الشرعيتين ، فيحرم الزواج بين المتبني أو المتبنية وبين المتبني أو المتبناة ، وكذلك يحرم الزواج بين المتبني أو المتبنية وبين فروع المتبني أو المتبناة ، ويحرم أيضا الزواج بين الأولاد المتبنين لأنهم كاخوة ، وكذلك بينهم وبين الأولاد الذين يرزقون للمتبني أو المتبنية . والمصاهرة بطريق التبني كالمصاهرة الشرعية ولكن لا يحرم الزواج بين المتبني والمتبنية وبين أصول المتبني أو المتبناة ولا بين المتبني أو المتبنية وبين الأولاد الطبيعيين للمتبني أو المتبناة .

ترخيصات خاصة بالنسبة للقرابة والمصاهرة : يجوز في أحوال خطيرة للترخيص بإباحة الزواج بين بعض الأشخاص المحرم الزواج بينهم قانونا بشرط أن يكون الترخيص من رئيس الدولة ، ولكن لا يجوز مطلقا الترخيص بإباحة الزواج بين الأصول والفروع ولا بين الأخوة والاختات ، ولكن يجوز الترخيص بين العم والخال أو العمة أو الخالة وبين أولاد الأخ والأخت . وكذلك يجوز الترخيص بإباحة الزواج بين المتبني أو المتبناة وبين أولاد المتبني أو المتبنية الذين يرزقون لها .

(د) وحدود طلاق سابق بين الزوجين : إذا انحلت الزوجية بسبب الطلاق ثم حصل طلاق ثان لأحد الزوجين بالنسبة لزوج آخر فإن الزوج المطلق لا يجوز له التزوج من الزوج الأول ، اللهم إلا إذا كان لها أولاد من الزوجية الأولى ، وذلك مراعاة لمصلحة الأولاد .

مانع ملنى : كان الزواج محرما بين الزائى وبين من زنى بها إذا صدر بسببه حكم بالطلاق ، ولكن هذا المانع قد أُلغى .

تاريخ الادب العربي العصر الجاهلي

وضع حضرتنا صاحبى القضية الاستاذين الشيخ أمين دياب خضر والشيخ محمد جمال الدين المدرسين بمعهد الرقازيق الدينى كتابا فى تاريخ الادب العربى لطلاب السنة الثانية الثانوية بالمعاهد الدينية يقع فى ١٤٤ صفحة بالقطع الكبير ، أتيا فيه بمقرر تلك السنة ، ملوكا فيه أسلوبا طريفا يسهل به على الطلبة أن يعرفوا ما يجب أن يعرفوه من تاريخ الادب فى تلك الحقبة ، فى عبارة بليغة ، وترتيب حسن ، واقتصار على ما يجب أن يعلم ، وابتعاد عن الحشو والتزيد .

فبدءا بتعريف أدب اللغة ثم بتاريخ هذا العلم ، وموضوعه ، وأهم فوائده ، واكتساب ملكة النقد ، وتمييز المآخذ الصحيحة ، والوقوف على أساليب الكلام المتفاوتة ، وردها الى صورتها المختلفة حتى تحيا اللغة بالتمجيد والمائلة ، ثم خطا هذه الأبواب بباب فى الوقوف على مبلغ ما تصل اليه الشعوب فى حياتها العقلية ، ونهضاتها المختلفة ، وذلك بمرض آثار العلماء ، والآباء ، وما فيها من فضيلة صالحة .

وقبل الدخول فى شرح هذه الأبواب أتيا بفذلك فى أصل اللغة العربية اعتمادا فيه على البحوث الحديثة لا على ما وقف عنده القدامى من أدباء العرب . وهذا يجعل لهذا المؤلف المفيد صبغة عصرية تجعل الملم به على علم بكل ما قيل فى هذه الشؤون ، وما نقل من كبار المستشرقين الذين زاروا بلاد العرب ونقبوا فى أنحائها ، واستخرجوا ما وجدوه من الأحجار المقوشة ، واجتهدوا فى حل رموزها ، فتجلت عن العرب معلومات كان العرب أنفسهم قد نسوها بسبب ما كانوا وقعوا فيه من ظلمات الحياة الجاهلية .

ثم أخذوا فى بيان أصل الأمة العربية وقيائلها وأخلاقها وعاداتها .

ثم توغلا فى موضوع الكتاب فلم يدا أمرا مما يجب أن يعرفه طالب المعرفة فى هذا الباب إلا أتيا به موفيا بالمرام ، سائما فى الأفهام . فشكروا لفضيلتهما هذه الخدمة العلمية ، راجين أن يكثر الله فى الأمة من أمثالها .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عيد الجلوس

احتفال الأزهر بعيد جلوس جلالة الملك

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى
شيخ كلية أصول الدين يلقى كلمة قيمة

احتفل الأزهر في يوم الاثنين ٥ من شهر مايو بعيد جلوس حضرة صاحب
الجلالة الملك المعظم فاروق الأول ، فأم المسجد في الموعد المقرر بعض رجال
الدولة وكبار الموظفين وعلية العلماء ومحباء الطلاب بدعوة من حضرة صاحب
الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر ، فلما
اكتمل الزواق العباسي بالمتحفلين ونهيات الأسماع لقبول ما يلقى في هذا المقام
نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى وألقى
كلمة جامعة في مناقف حضرة صاحب الجلالة قوبلت بالاستحسان العام ، وعقبه
حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المحترم الشيخ عبد الجواد ومضات فأشدد
قصيدة من بديع الشعر كان لها أثر بالغ في النفوس ، ثم انتهت الحفلة بترديد
الدعاء لحضرة صاحب الجلالة بأن يؤيده ويتم نعمته عليه . وانصرف الناس
معجبين بما لقوا من حفاوة ، وما سمعوا من بيان .

وهذه هي كلمة صاحب الفضيلة شيخ كلية أصول الدين
أيها السادة :

منذ أحد عشر عاماً سعدت هذه البلاد بتولى الملك فاروق الأول سلطته
الدستورية ، بعد أن حُرمت من أكفأ ملك من ملوك الأسرة العلوية بعد
محمد علي وإسماعيل ، هو المغفور له الملك فؤاد الأول ، طيب الله ثراه .

واشرأبت الأعناق وتطلعت الميرون الى الملك الشاب لترى كيف يضطلع بأعباء الملك في محيط الملك الواسع الذي خلفه والده العظيم ، ولم يطل تطلع الناس ولا ترفيقهم ، فقد تحدث الملك الشاب الى شعبه حديثا رسم فيه دستور الملك في بيان لا عهد للشعب بمثله .

ألقاه على شعبه يوم تولى سلطته الدستورية ، ولا يزال صدهاء في الأذهان ، ولا تزال آثاره في النفوس ، فقد كان عهدا كريما من ملك كريم ، وتوجيها قويا من ملك قوى ، ودرسا وطنيا من ملك وطنى ، يضع الوطن في المقام الاول ، ويرتب المواطنين في رحاب عطفه بقدر تعلقهم بهذا الوطن وإفادتهم له ، وحديثهم عليه ، وتضحياتهم في سبيله .

هذا الملك الشاب قال لشعبه حين تحدث إليه :

« أماهكم على وقف حياتي وجهودي على سلامة البلاد ، وإعزاز شأنها ، وإهلاء كلتها ، وإسعاد أهلها . أبناء مصر جميعا ملك للوطن ، كلهم جنوده وكلهم خدامه ، ومليككم أول خادم للوطن ، أحببكم اليه أشدكم رماية لواجبه ، وأكرمكم لديه أكثركم تفانيا في خدمة الوطن »

ألا بارك الله في الملك الشاب ! فقد شرح صدر شعبه من اللحظة الأولى ، وأتاح له أن يفخر بملكه ، وأن يقيه به إعجابا ، فقد ذكر الناس بفجر الاسلام حين كان الخليفة يعلن في الناس سياسته ، ويعرض عليهم خطته ، بمثل هذه القوة ، وبمثل هذا الحزم والعزم ، وبمثل هذا الأسلوب الكريم في إنكار الذات والاشادة بحق الوطن .

ومنذ ذلك الحين حل الملك الشاب أعباء الملك ، فأداها أميننا على حقوق الوطن ، غيورا على كرامته ، حريصا على نفعه وإسماعه .

تطلع الناس للملك وإذا بمحيط الملك الواسع الذي خلفه المغفور له الملك فؤاد لا يتسع لآمال الفاروق الطموح ، فأخذت آماله تتسع وتوسع حتى شملت كل نواحي الحياة المصرية ؛ فما وجدنا عملا نافعنا للوطن إلا والفاروق صاحب وحيه ، ولا عاملا منتجا للوطن إلا والفاروق قد خصه بعطفه . ثم سميت

آماله نحو تقوية الروابط بين الأمم العربية والإسلامية فتحقق في عهده السعيد ما كان يظنه الناس حلاما ، وأصبحت الجامعة العربية حقيقة لها كياناتها ولها احترامها .

والملك فاروق - أيها السادة - ملك دين ، طيب النفس ، مرهف الحس ، ينسى الملك وتقاليد الملك حين يدعو داعي الإنسانية ؛ ولقد فعل ذلك حين أسرع إلى المريض في السعيد يوم عيد ميلاده السعيد ، ليرضى به ونفسه بمواساتهم والمطف عليهم ، وليصرب المثل في معاملة البائس والفقير والمريض الذين لا يحسنون معاملة البائس والفقير والمريض ؛ وينسى الملك وتقاليد الملك حين يدعو داعي الوطن ؛ ولقد فعل ذلك حين اضطربت الأمور أيام الملين وتناقل الناس أن الفاروق مثل عما يمكن أن يعمل إذا اجتاحت البلاد فقال : لا شيء إلا أن أكون مع شعبي ألقي ما يلقي ، وأقمى ما يقامى ، والله لى ولهم !

لقد ملأ الله قلب الفاروق بحب شعبه حباً ملك عليه مشاعره ؛ فهو لا يترك فرصة دون أن ينتهزها لإرضاء حبه لشعبه ، ولا يترك فرصة للتوجيه إلى الخير ولا للتشجيع على الخير إلا انتهزها .

فهو لشعبه مثل أعلى . وما المناسبات التي يخلقها خلقاً لشعبه ، وفتح أبواب قصوره لطبقات الشعب على اختلافها ، بواكهم ويحادثهم ، ويوجههم ويشجعهم ، إلا بعض علامات هذا الحب الخالص لله ولوطن .

والملك فاروق - أيها السادة - محب للعلم والعلماء ، يحترمهم ، ويخصهم بمطقة وتقديره ؛ وقد ضرب مثلاً كريماً في احتفال الجامعة المصرية حين ترددوا في البرنامج ليتفادوا أن يقف جلالاته فترة من الزمن ولم يحدوا سبيلاً إلا أن يرفعوا الأمر لجلالته ، فقال : لا تحدثوا قفيرا في البرنامج ، وإنى لطيب نفسي أن أقف إجلالا للعلم والعلماء !

وهكذا لا يمر يوم إلا والفاروق موقف كريم يدل على حرصه على سمادة الوطن وإسعاد المواطنين ، ولم يقصر نشاطه على مصر وحدها ، فله في أمم الشرق مكانته ، وله آثاره الطيبة في فضاءهم العامة ، وفي توثيق الروابط توثيقاً جعل مصر بحق زعيمة الشرق ، وجعل الفاروق بحق مناط الأمل ، وموطن الرجاء .

ولا يفوتني في هذا الحفل المبارك أن أفاخر بأن للأزهر والأزهريين من عطف جلالة الفاروق وعنايته نصيبا كبيرا .

ذلك أن الفاروق مؤمن بأن رسالة الأزهر أثرها البالغ في تقوية النفوس وشد المزائم . وقد ظهر ذلك جليا بما أنشئ في عهده السعيد من المآهد الدينية في شيين السكوم وقنا وسوهاج ، وما سينشأ في هذا العام في جنوب الوادي ، إذ رأى — حفظه الله — أن ينشأ معهد كبير في مدينة الخرطوم يكون تابعا للأزهر مستظلا براية الفاروق ، ليتساوى أبناء شعبه جميعا في برة وعطفه ، كما تساوا في التعلق به والإخلاص لعرشه .

ومن آثار إيمان جلالته برسالة الأزهر ، ما أرسل في عهده السعيد من البعثات الدينية إلى جهات نائية ، ثبتت حاجتها إلى الهداية .

وكان أقر بها عهدا وأقواها أثرا رحلة أحد أساتذة كلية أصول الدين إلى شرق إفريقيا هذا العام لمحاصرة المسلمين هناك باللغة الانكليزية عن الاسلام ، ودفع ما ينيره المبشرون الأوروبيون والأمريكيون في نفوسهم من الشبهات حوله ، فكانت رحلة ناجحة موفقة بفعل الله وإخلاص الفاروق .

ومن آثار ذلك أيضا عنايته — حفظه الله — بأبناء المسلمين الذين يفدون إلى الأزهر من أمم مختلفة ومواطن مختلفة وأجناس مختلفة ولغات مختلفة ، فيخرجون من الأزهر جميعا بوحدة في اللغة ، ووحدة في الاتجاه في الحياة ، ووحدة في الملائق البشرية ، فيزكو بذلك ما كان عندهم من إيمان بإله واحد ورسول واحد هو خاتم الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه عليه . ثم بعد ذلك يتفرقون إلى بلادهم ويتصلون بشعوبهم ، لكن على أن يبقوا وحدة ودعاة أخوة ، ولسان صدق للفاروق ولأزهر الفاروق .

ولا يفوتني أن أفاخر أيضا بأن أبناء الأزهر علماء وطلابه يتعلمون إلى المزيد من عطف الفاروق على الأزهر ، ويتعلمون إلى المزيد من عناية الفاروق بالأزهر . وإن الأزهر لفي حاجة إلى هذا المطف وتلك العناية فهو رمز القومية في هذا البلد ، وما أخرجنا الآن إلى إبراز قوميتنا والاعتزاز بها ١

أيها السادة :

لا يتسع المقام لبيان أيادي الفاروق على شعبه في مثل هذا الموقف ، فأياديه
متعددة متجددة . والملك فاروق على حداثة سنه أب لهذا الشعب كله بحبه
وبراه ويعمل له .

حفظ الله الملك لشعبه المتعلق به ، وسدد خطاه ، وحقق آماله الواسعة
في إسماع الشعب وإسماع البلاد ! آمين

وهذه قصيدة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان

عيد الجلوس الملكي الفاروق

سنة ١٩٤٧

يوم تقده ، وعيد أزهر	سعدت به مصر ، وعز الأزهر
فاروق يشرق في سماء جلاله	والسعد في قسامه يتنور
عيد الجلوس ، وما أبر صباحه !	عبد يثبه به الزمان ويفخر
أرسي المليك به قواعد ملكه	شمامة تشرق بالجلال فتبهج
وأقام عرشا راح دون مناله	كسرى أعز المالكين وقيصر
ملك تحمل الله في إيداهه	العلم من أركانه والمنبر
والدين والدنيا لديه تلافيا	فكلاهما فيه ربيع مزهر

■ * *

عني المليك على البلاد سحاب	البر من جنباتها يتحدّر
العلم أكرمه ، فمز رجاله	وصفت موارد ، وطاب المصدر
هذي مفارسه عليه شواهدا	غراء تفصح عن مناه وتسر
زخرت بأرسال الشباب صوارما	في نصرة الوطن المقدس تشهر
في كل مضطرب جديد فاهض	وبكل متجه صنيع يؤثّر

■ * *

والدين آزره ، فأشرق وجهه
 نحى بشاشته القلوب فتردهى
 وبصيح فى وجه الهوى فبرده
 وعصاة جهلوا فضائل دينهم
 ردت قوارعه غوارب حلمهم
 ومفررين تقصموا بُلدانه
 زعموا الضلال الى الرشاد وسية
 جل المسيح عن الرذيلة تحمى
 فاروق أتقذ شعبه وبلاده
 مسمى مضى فيه فؤاد قبله
 وشريعة لمحمد أعلى بها
 لو ينشر الموتى لضعف نكرم
 وأقر عين المجد أن تراهم

ومضى يقيم الصالحات وينشر
 ويجود نائله النفوس فتطهر
 خزيان ، فى أدياله ينشر
 فعدوا على حرمانه ، وتذكروا
 جثوا على أبوابه واستغفروا
 قالوا : بأآداب المسيح نبشر
 رباه اهل بلد الرشاد المنكر ؟
 فى ظله ، وهو الرسول الأظهر
 من نيرم فتحررت وتحرروا
 وسما وأكل سقبيته المتأخر
 عرش الكفانة وهو خاور مقفر
 فاروق يقتحم الخطوب وينصر
 يحويه ميمون النقية فسور



الأزهر الموقى على دين الهدى
 يحزى المليك بما أفاض عليه من
 نهضت مماهده ، وهبت رجاله
 صدق الولاء شعارهم ، فقلوبهم
 لا زال فياض المواهب ، عرشه

الحال المجد الذى لا يقهر
 بر ، ويجار بالداء ويجهر
 هذا يعجده ، وهذا يشكر
 بولاء فاروق الممدى تزخر
 يزهى ، وعبد جلوسه يتكرر

احتفال الأزهر بذكرى المغفور له الملك فؤاد الأول

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير وكيل الأزهر
يلقى فيه كلمة جامعة

فى يوم الاثنين ٢٨ من إبريل سنة ١٩٤٧ احتشد فى فناء كلية الشريعة عدد كبير من الوزراء والعظماء وكبار العلماء والوجهاء والطلاب النحباء احتفالاً بذكرى وفاة المغفور له الملك فؤاد الأول ، ولما غص المراقق بالحاصرين وساد السكون نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر فألقى خطبة جامعة استوعب فيها تاريخ المغفور له الملك المتوفى ، فى إنجاز موف بالمرام ، واستيما ب مناسب للمقام ، كان لها أحسن وقع فى النفوس والاستماع .

ثم عقبه حضرة الأستاذ المفضل الشيخ محمد مختار مدير المدرس بكلية أصول الدين فألقى قصيدة قوامها مائة وعشرون بيتاً سرد فيها تاريخ الملك الراحل لم يترك صغيرة ولا كبيرة من تاريخه الحافل إلا أحصاها . وإنا سنجترى منها بابيات معتذرين بضيق المقام وقد مالت هذه القصيدة استحسان المحتفئين وإعجابهم .

إلى القارئ الخطة القيمة التى ألقاها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الأزهر :

مرت بمصر حقبة من الزمن فى تاريخها الحديث كانت من أصف الأيام وأشدها وطأة على المصريين . علم الحماية يرفرف على ساريتها ، والأحكام العرفية تبسط سلطانها فى جميع أنحاء البلاد ، والأمة المصرية آتت شتى المتاعب من مستلزمات الحرب وأعبائها ، وهى حرب لا ناقة لها فيها ولا جمل . إيان هذه الأيام العصيبة تولى المغفور له الأمير أحمد فؤاد عرش مصر فى ٩ أكتوبر

سنة ١٩١٧ ، وتقدم إلى حمل العبء بقلب مملوء بالإيمان بأن الله سيعينه ويؤيده حتى يصل بالسفينة إلى بر السلام .

أعلنت الهدنة ، وتنفس المصريون ، ووجدت الحركة الوطنية مخرجاً إلى الظهور ، فعذاها السلطان فؤاد ونفخ فيها من قوة نفسه روحاً قوية نقطة أحس معها القادة أنهم هم وسلطانهم قوة واحدة ووحدة لا يمكن الغاصب أن يحد فيها منفذاً . وقد تجأت هذه الوحدة في الموقف الوطني الحازم الذي وقفه السلطان فؤاد مع اللورد ملزر وقد حاول أن يجد بين المصريين من يفرق بين وحدتهم فلم يفلح ، إذ قال له « إني في مقدمة من يسعى لتحقيق استقلال بلادى ، وإني أهد تأييداً للاماني الوطنية » .

وقد اضطرت الحكومة الإنجليزية أمام هذه القوة ، قوة الأمة التي يراها السلطان فؤاد ويديرها بالحكمة والكياسة ، أن تعدل سياستها بمصر ، فسافر اللورد اللبني إلى إنجلترا بمسد مفاوضته مع المرحوم تروت باشا ، وقدم إلى حكومته المقترحات التي رآها ومعه استقالاته لتختار أى الأسرى ، ثم عاد إلى مصر . وفي ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ أعلنت إنجلترا أن الحماية على مصر قد انتهت ، وأن مصر دولة مستقلة ذات سيادة ، واحتفظت لنفسها «أمور أربعة ، وهي تأمين المواصلات الامبراطورية البريطانية بمصر ، والدفاع عن مصر ضد أى تدخل أو هجوم أجنبي ، وحماية الأقليات ، ومصالح الأجانب في السودان . وعلى هذا أعلن الملك فؤاد في ١٥ مارس ١٩٢٢ استقلال مصر بالنطق الكريم الآتي :

« إلى شعبنا الكريم ، لقد من الله علينا بأن جعل استقلال البلاد على يدنا . وإنا نبتهل إلى المولى بأخلص الشكر وأجل الحمد على ذلك ، ونملن على ملاء العالم أن مصر منذ اليوم دولة متمتعة بالسيادة والاستقلال ، ونتخذ لنفسنا لقب صاحب الجلالة ملك مصر ليكون لبلادنا ما يتفق مع استقلالها من مظاهر الشخصية الدولية وأسباب العزة القومية . وها نحن نشهد الله ونشهد أمتنا في هذه الساعة المظلى أننا لن نألو جهداً في السعى بكل ما أوتينا من قوة وصدق هزم لخير بلادنا المحبوبة والعمل على إسعاد

شعبنا . وإنا ندعو المولى القدير أن يجعل هذا اليوم فاتحة عصر سعيد يعيد لمصر ماضيها المجيد .

أعلن الاستقلال للدول ، فاعترفت به ، وشمرت مصر بحيويتها ، وتبوأ مكانها بين الدول مرفوعة الرأس . وقد نجح السلطان فؤاد فيا وطن نفسه عليه منذ تولى عرش مصر من إلغاء الحماية وتخليص مصر من براثن الأسد البريطاني وجعلها دولة مستقلة .

حدث بعد هذا أزمة ، وكانت أزمة حادة بين مصر وانجلترا ، بخصوص وضع نص في الدستور يتعلق بالسودان . ولكن الملك فؤاداً طيب الله ثراه بما وهب له الله من واسع الحكمة وحسن السياسة أمكنه أن يتجنب هذه الأزمة مع الاحتفاظ بحقوق مصر في السودان كاملة غير منقوصة . ومع ما نص عليه في المادتين ١٥٩ و ١٦٠ من الدستور من إثبات هذه الحقوق فإن القلب الذي اتخذ جلالته وجعله شعاراً يتوج به مكاتباته للملوك وهو أنه : ملك مصر وصاحب بلاد النوبة والسودان وكرد قان ودارفور ، وهو القلب الذي لا يزال يستعمل إلى الآن - صريح في أن ملك مصر هو ملك السودان ، وأن وادي النيل كله واحد تحت قاع واحد .

كان من آثار الاستقلال أن تولت الأمة شئون نفسها بعد الاستغناء عن معظم الأجانب في الوظائف ، وسارت الحكومة مسترشدة بأراء مليكها العظيم وحسن تدبيره بخطى واسعة في إصلاح شئون المملكة في شتى مرافقها وكانت خطى محمود موفقة .

وكان للتعليم وهو سلاح الأمم وعدتها ، أثر ظاهر في رفى الأمة وتقدمها في عصر الملك المصلح العظيم فؤاد الأول ، أحسن الله منواه . فقد ارتفعت في مدته نسبة المتعلمين من ٦ ٪ إلى ١٨ ٪ حسب إحصاء سنة ١٩٣٧ ، وهي السنة التالية لسنة وفاته . أما نسبة المتعلمين من الذكور فقد ارتفعت إلى نحو ٢٦ ٪ وكان لجلالته عناية خاصة بالتعليم الدينى ونشره بين طبقات الأمة وتبليغ رسالة الاسلام إلى الأمم لتعرف ما فيه من خير وصلاح للناس . ولهذا وجه عنايته إلى إصلاح الأزهر ودعمه بالأسس الصالحة التي ترتفع

بالتعليم فيه إلى المستوى الذى يساير فيه النهضة العامة ويقويها ، وذلك ليتمكن من أداء رسالته على الوجه الأفضل .

وكان أول مظهر من مظاهر اعتزازه بالأزهر ، تلك الزيارة الكريمة التى كانت فى ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٤٥ عقب توليه العرش وإغداقه الخير العظيم على طلاب الأزهر فى هذه الزيارة ، فقد تبرع بألف جنيه . وفى ١٠ يونيو سنة ١٩١٨ صدر أمره الكريم بترتيب جائزة سنوية للطالبين الأولين اللذين يحوزان قصب السبق فى امتحان العالمية ، وهى الجائزة التى توزع اليوم إن شاء الله فى هذا الحفل على الطالبين المنفوقين فى امتحان الشهادة العالمية فى كل كلية من الكليات الثلاث . وأصدر عدة قوانين متعلقة بالأزهر من سنة ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٣٠ منها القانون رقم ٣٣ سنة ١٩٢٣ الذى أنشئت به قسم التخصص فى الفقه والاصول والتفسير والحديث والتوحيد والمسطق وعلوم اللغة العربية والتاريخ الإسلامى والقضاء الشرعى ، والتخصص كالدكتوراه فى الجامعات .

وفى سنة ١٩٢٥ أشار بتأليف لجنة لإصلاح الأزهر إصلاحاً شاملاً . وأخيراً صدر القانون رقم ٤٩ سنة ١٩٣٠ المعدل بالقانون رقم ٢٦ سنة ١٩٣٦ حيث نظم به الأزهر تنظيمًا جامعيًا ، وأدخلت فيه اللغات الأجنبية وبعض اللغات الشرقية .

وقد وضع على أساس الاحتفاظ بالتراث الفكرى الإسلامى ، والعناية بفهم ما فيه من كنوز وذخائر ، مع مسابة روح العصر ، بما يقره الدين ولا تأباه التقاليد الصالحة .

وكان من آثار هذه النهضة المباركة فى الأزهر فى عهد الملك فؤاد ، تلك النهضة الإصلاحية التى غذتها ورباها ونماها ، أن تضاعف عدد المحرّيين من العلماء فى هذا المهد السعيد .

فقد تخرج فى هذا العهد ٤٥٤٠ طالباً ، منهم ٢٩٧ من البحوث الإسلامية ، و ٣٧٦ متخصصون فى الفنون المختلفة ، بينما تخرج فى مثل هذه المدة قبل تولى جلالتهم العرش من سنة ١٨٩٩ إلى سنة ١٩١٦ : ٨٤٥ طالباً ، منهم ٧ من البحوث الإسلامية .

كذلك عنى جلالة - أكرم الله مثواه - بإرسال عدة بعثات من العلماء إلى جامعات إنجلترا وفرنسا والمانيا ، وإرسال بعثات من العلماء إلى بعض الممالك الأجنبية لنشر الثقافة الإسلامية وإرشاد الناس إلى ما في الإسلام من هدى ونور وصلاح للأفراد والجماعات . وخطا الأزهر في ذلك خطوات واسعة إلى الامام . وكثرت بعد ذلك بعوث الأزهر في الجامعات ، وساهم الأزهر في الاشتراك في المؤتمرات الدينية والقانونية ، وكان له فخر عظيم في المؤتمر الدولي للقانون المقارن المسعقد في لاهاي سنة ١٩٣٧ حيث أصدر المؤتمر قراراتين خطيرتين في الشريعة الإسلامية ، بمن أحدهما على أن الشريعة الإسلامية شريعة مستقلة كل الاستقلال ، ولا يمكن أن تكون قد افتتحت أو استعبدت من القانون الروماني - تلك الدعوى التي طالما تحدث بها المستشرقون ؛ وينص الثاني على أن الشريعة الإسلامية تحمل العناصر السكافية التي تجعلها صالحة للتطور مع حاجة الزمن والمدينة . وقرر جعل اللغة العربية إحدى لغات المؤتمر .

وفي الحق أن المغفور له الملك فؤاد الأول كان له عناية بالأزهر لا تقف عند حد . ولو ذهبنا لنعد ما كثره في الأزهر من إنشاء المعاهد وأبنيتها العصرية وتخصيص مئات الألوف من الجبهات لإنشاء أبنية الجامعة الأزهرية ، وارتفاع ميزانية الأزهر إلى مئات الألوف من الجبهات ، وغير ذلك من الشئون ، لما وسعنا هذا المقام . وإنما يعني أن أذكر مسألة واحدة تدل على ما كان يحمله الظاهر من حب الأزهر ورفعة شأنه ؛ فقد قال المغفور له الشيخ محمد مصطفى المراغي وهو في حضرته : « إنني رأيت من رجال الدين في القاتيك أن رجالا يصلحون لأن يكونوا وزراء وسفراء وحكاما ، وإنني أعني أن يجيء اليوم الذي أرى فيه علماء الأزهر قد هيئوا لمثل ذلك » .

نعم الملك فؤاد يشئ أن يكون من علماء الأزهر وزراء وحكام وسفراء . أمنية عظيمة من ملك عظيم للأزهر مفخرة مصر ومفخرة العالم الإسلامي . ولئن كان قد حقق الله بعض هذه الأمنية حيث أنجب الأزهر وزرين ، فانا نرجو الله تعالى أن يكمل هذا الرجاء فينصب الأزهر وزراء وحكاما وسفراء .

ازداد المرض على الملك فؤاد في أيامه الأخيرة ، وأخذت النشرات الطبية تنوالى تطلعت مرة وتزعج أخرى ، الى أن كان يوم ٢٨ ابريل سنة ١٩٣٦ حيث أصبح جلالاته وقد أحس من نفسه القدرة على العمل فلم يتوان ، فتحدث في بعض الشئون ، وأمضى بعض الأوراق والمراسيم ، ولكنه بينما كان يقرأ رسالة الماروق وقد وردت اليه بالبريد الطيار ، وإذا الرسالة تهتز وتفلت من بين يديه وأسبل الستار ، وإذا صوت القدر يدوي في أرجاء الكون : مات الملك فؤاد ، وليحي الملك فاروق !

وهذه أبيات من قصيدة فضيلة الأستاذ المحترم الشيخ محمد مختار بدر

هي الذكري نجدها دواما	لاحد بيننا هاما قصاما
نجدها معطرة محاكي	أريج المسك أو نفع الخزامي
ونشرها على الآفاق نورا	كضوء الشمس في الدنيا ترامي
نفى بها السبيل المستنير	ونجلا عن طريقته الظلاما
فنحن بها على الأيام نشدو	ونذكر فضل صاحبها رجاما
نصوغ الدر في ذكرى فؤاد	ونستحي فلسفيه كلاما
نشيد بذكره في كل حي	فنحي الفوق فيه والهياما
وننتف باسمه فنثير حزنا	عليه كناثع أبكي الخاما
وننشر من أياديه الموالى	ومن آلائه المنن الجساما
ومن أولى بنشر الفضل منا	لموليه ؟ ومن أوفى ذماما ؟
فؤاد ذاد عن وطن ودين	وناضل دون هذين وحامى
قضى أيامه في الملك يرمى	عن الاسلام والفصحى سهاما
وينضح عن حي الوادى كليت	بشدة بأسه يحمى الإجماما
حي دين الحليفة من عداه	وقوى الركن منه والدعاما
وأولى الأزهر المعمور حطا	من التقدير بواء مقامنا
وقاض على بنيه بالأيادي	فأخجل من فواضله القماما

العالم يجب أن تتعارف شعوبه

كانت الأمم إلى عهد الدعوة الإسلامية منقسمة إلى جماعات وقبائل وشعوب وأمم مستقل بعضها عن بعض ، لا تجمعها جامعة دينية ولا مدنية ، بل كانت متعادية متناحرة كأن بينها ثارات موروثة ، حتى أن القبائل التي تعتزى إلى جنس واحد كانت على هذه الشاكلة من التعادى والتناحر . وقد مضى على الناس ، وهم على هذه الحالة ، آلاف من السنين لم يقم فيهم رجل واحد بدعوة إلى توحيد هذه الجماعات تحت ظلال أعم رابطة تجمع بينها ، وهي الإنسانية ، مع أن كثيرا من هذه الأمم بلغت شأوا بعيدا من المدنية ، كالامة الصينية والهندية والمصرية والبابلية الخ ، ثم تلتها الأمم اليونانية والرومانية والقرطاجية ، وقد بلغ فيها العلم والفلسفة إلى حدود بعيدة ، واتصلت لديها العقلية الإنسانية بأوج حال من المدركات التجريدية ، ومع ذلك ظلت على ما كانت عليه من الانقسام المزرى بكرامة ما كانت عليه من الفلسفة والعلم والمدنية . أفلا يكون من العجب العاجب أن تظهر هذه الدعوة لأول مرة في تاريخ البشرية من صميم جماعات شتى لم تصل بعد من أطوار الاجتماع إلى درجة شعب أو أمة ؟

لا جرم أنها دعوة خارقة للعادة ، ولا يعقل تولدها في قبائل لم تصل بعد إلى ما عليه غيرها من الوحدة الجنسية الخاصة ، فكيف تطفر إلى الوحدة النوعية العامة دون أن تجتاز أدوار الاجتماع الأولية ؟

هذه مسألة تحير الباحث عن العلل الأولية لأطوار المجتمعات المتتالية ، فندعها الآن وننظر في موضوعنا نفسه من الناحية الفلسفية ، فهل من الممكن أن يوجد بين الأمم تعارف يفضى إلى إبطال الحروب ، وإلى التعاون على الاضطلاع بشكائيف الحياة ؟

يقول بعض الباحثين نعم ، ويقول بعضهم الآخر لا . فمن يجيب إثباتا يعتمد على ما سيكون في المستقبل البعيد من الوحدة العلمية والوحدة العملية والوحدة الاقتصادية ، مستندا إلى أن الأمم تتقارب في ذواتها العلمية تقاربا محسوسا سيتأدى بالحري إلى الوحدة ، لأن العلم مادام قائما على دستور

لا يمكن أن يختلف في بلد منه في بلد آخر ، والتوحد العلمى يتبعه التوحد العلمى والاقتصادى ؛ ومن جهة أخرى التنازع بينها يجرها الى الفوضى والانحلال ، من هنا منضطر محفوزة بحب البقاء الى التقاطع فيما بينها ، وحل مشكلاتها على وجه تماثلياً من استخدام القوة للحصول على أغراضها .

ثم إن المواد الأولية التى هى محل النزاع بين الأمم غيرة فى الأرض تكفى جميع سكانها وتزيد عن حاجتهم ، فلا موجب لاختصاص بعض الأمم بها وحجبها عن سائرها . وقد تفاوضت الأمم ذوات المستعمرات الكبيرة وتراصت على توزيعها على مقتضى العدالة ، باعتبار أن الاختصاص بها منار أكر الحروب العالمية .

فهذه المقدمات إذا تمت كان تعارف الجماعات البشرية من ثمراتها الأولية . أما الذين يقولون بعدم إمكان تعارف الأمم ، فيعتمدون على ما بين الجماعات البشرية من العصبية المختلفة من جنسية ولغوية ودينية ، وعلى استبعاد تراضى الأمم على توزيع المواد الأولية فيما بينها بالعدل ، وعلى ما تشعربه الأمم الكبرى من الكبرياء والعنصرية فى معاملة الأمم الصغرى .

والذى يثلج عليه الصغر هو أن كل هذه الحوائل يمكن أن تزول بتأثير الروح الديموقراطية وتأصلها فى النفوس ، وما ينضم اليها من كراهية الحرب واعتبارها بقية من بقايا الوحشية ، ووسيلة غير جديرة بكرامة الانسانية .

والمشاهد المحسوس أن الأمم تعمل جاهدة على إبطال الحروب بإقامة محكمة دولية تفصل فى كل ما يشجر بين الجماعات من خلاف ، وتألّف جيش عالمى يوجه لتأديب كل جماعة تخرج على هذا النظام العام . فإذا تم للأمم المجتمعة اليوم وضع هذا النظام ، تم التعارف المنشود بين الأمم ، وتحقق حكم القرآن فى أن الأمم خلقت لتعارف وتعاون ، ولم تخلق لقتلها وتتناهب ، وذلك فى قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » فكانت هذه الآية الكريمة من المثل الاسلامية العليا التى أنزلت الى الآخذين بهذا الدين

ليكونوا في مقدمة الحاملين لرسالة المدنية ، والروح الديمقراطية ، والوحدة العالمية .

والناظر في تاريخ الأمم الاستعمارية يجد أن أية أمة من الأمم لم تنظر إلى الأمم الخاضعة لها نظرة أخوية غير الأمة الإسلامية ، عملاً بمبدأ هذا المثل الأعلى . فقد كانت المعاملة العادية للأمم المقهورة هي نظام المبودية إلى أقصى حد ، بحيث لم تنفرد حقوق لها تطالب بها أمام العدالة ولا أمام الرأي العالمي العام ، وأسوأ ما شوهد من أحوال الاستعمار معاملة الدولة الرونية للأمم التي خضعت لها ، فقد كانت تعاملها معاملة الأسرى لا أكثر من ذلك ولا أقل ، ولم يكن لما يصيبها حيلة أو بعض آحادها من المظالم صدق يتردد في ناحية ما ، ولو وصل خمس منه إلى آذان الحكومة القائمة ، أهملته كأنه لم يكن . فإذا قامت هذا المفسد الشائن عما كان عليه الأمر عند المسلمين أيام صولاتهم ، وجدت فارقاً لا يمكن إدراك مدهاء يبدل على أن العدل الإلهي نشر روحه على هذه الجماعات المقهورة فرفعها إلى درجة الأخوة للأمة الغالبة التي كان لها في ذلك العهد خلافة الأرض .

ماذا أقول ؟ وجدت أن هذه الأمة الغالبة قد جعلت من تغلبت عليهم هيئة أمم متحدة تحكم بقانون واحد ، وتعامل بالمساواة المطلقة ، لا فرق بين قاهر ومقهور ، ولا بين عربي وأجنبي ، ولا بين أبيض وأسود .

هذا لا يكاد يصدق ، ولكنه ثابت مقرر لا سبيل للشك فيه ، وقد أفضى إلى نتيجة ضخمة لا شبيه لها في التاريخ ، وهي دخول الناس في هذا الدين جماعات جماعات ، بل دخلته أمم برمتها ، ولم يمض عليه مائة سنة حتى كان عدد أتباعه مائة مليون نسمة ، وأمكن أهله أن يؤسسوا ملكاً لم يبلغ لأمة في التاريخ القديم ولا في العهد الحديث ، وفي الوقت نفسه بلغت من الرقي العلمي إلى حد كانت معه أمبراطوريتها المترامية الأطراف تنشر النور في جميع بقاع الأرض ، وكان لا فرق لديها بين بلد شرقي وبلد غربي ، ولا بين عربي وأجنبي ، فعملت في الأندلس وفارس ومصر والمغرب وغيرها ما فعلته في عقر بلادها من تأسيس الجامعات ، وبناء المراصد ، وإشادة المكتبات ، ولم ترصد لعشر

دينها جماعة كالتي يراها الناس في بلاد الشرق تابعة لبعض الدول ، اللهم إلا دعوة الى الاسلام بالتي هي أحسن ، ودون تكالب على الناس ، أو تضيق عليهم . ماذا تنتظر غير هذا من أمة كان من مُثُلها العليا أن الناس كلهم سواء ، وأنهم جميعا لأب واحد وأم واحدة ، وأن التفاضل بينهم لا يكون بالأصل ولا باللون ولا باللغة ، وإنما بتقوى الله والوقوف عند حدوده ، قلنا ماذا تنتظر منها غير هذه الآثار العمرانية ، والسيرة المثالية ؟ وماذا تنتظر من الأمم الأخرى التي كانت تزعم أن جنسها خير الأجناس ، وأن لغتها أفصح اللغات ، وأن لونها أدل على سموها من جميع الألوان ، وأن ما هي عليه من الدين أفضل الأديان ؟ قلنا ماذا تنتظر منها غير ما حفظه التاريخ من ظلم للمقهورين ، واستعباد لهم لا يعرف له حد فيقف عنده ؟ فكان الرجل يقتل الفرد أو الجماعة منهم فلا يطالب بدمه أو دمائهم أحد . وكان يذهب أموالهم وينتهك حرمانهم فلا يجد المنتهزم من يستعديه عليه ليحد من إيذائه .

هذه كانت حالة المسلمين وحالة الأمم الكبرى ، فاعظم الفارق بينهما طروق لا يمكن فهم علته إلا إذا اعتبرنا أن ما كانت عليه الأمم من نظم ، اقتضتها طبيعتها البشرية ، وأوهامها التقليدية ، وأن ما كان عليه المسلمون تعاليم إلهية ، نزلت عليهم من الأفق الأعلى ، لتدفع بالإنسانية الى حالة من التطور ما كانت لتصل اليها بفضل مجهوداتها الذاتية .

ودليلنا على ذلك أن الأمم المتقدمة ، وقد بلغت شأوا بعيدا من العلم والمدنية ، لم تصل حتى اليوم تحت تأثير الدوافع الطبيعية ، والخوافز الحيوية ، إلى مثل المبادئ التي استهدى بها المسلمون أول نشوئهم في تطوراتهم الاجتماعية . وليس مما يعقل أن يفرض أنه قد يخرج هذا الانتقال الضخم في المبادئ الأدبية التي لم تصل أمة اليها في أي عهد من عهود التاريخ ، ولا أعظم أمة من أم هذا العصر أيضا ، من صميم قبائل كان يأكل بعضها بعضا ، لا تعرف للإنسانية حقا ، ولا للمدلة رسما ، إلا ما تصوره لها أوهامها العتيقة ، وتقاليد الموروثة . فدليل الوحي الإلهي يتجلى في هذا المجال كمنجليه في كل مجال قارنا فيه الأصول الإسلامية بالمبادئ الإنسانية ؟

محمد فريد وجري

سنة حسنة

لمضية الأستاذ الشيخ طه الماكت

من حرير بن عبد الله رضى الله عنه قال : كنا في صدور النهار عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجاءه قوم عُرارة مُجْتَنِبِي الْحَارِ — أَوِ الْعَبَاءِ — متقلدي السيوف ، فأتتهم بين كاهم من مضرة ، فتمهروا وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى بهم من الفاقة ، فدخل ثم خرج فصر بلا لافاذن وقام ، ثم صلى ثم خطب فقال : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ، إِلَى آخِرِ الْآيَةِ » ، « إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا » ، والآية الأخرى التي في آخر الحشر « وَيَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَحَتْ لَعْنَةً تَصْدُقُ (١) رَجُلٌ مِنْ دِينَارِهِ ، مِنْ دَرَاهِمِهِ ، مِنْ نَوْبِهِ ، مِنْ صَاعٍ بُرٍّ ، مِنْ صَاعٍ تَمْرَةٍ ، حَتَّى قَالَ : وَلَوْ بِشَقِ تَمْرَةٍ . فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها بل قد عجزت ، ثم تتابع الناس حتى رأيت كومي من طعام وثياب ، حتى رأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهل كأنه مُدْهَسَةٌ ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأُخْرُهَا مِنْ حَمَلِهَا بَعْدَهُ ، مَنْ غَيَّرَ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهَا شَيْءٌ ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ ، مَنْ غَيَّرَ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهَا شَيْءٌ » . رواه مسلم (٢) .

مجتنبى النار : النار جمع نَمْرَةٍ ، وهى الكساء من الصوف المخطط ، والاجتباب من الجوب وهو القطع ، ومنه قوله تعالى « وَتَعْبُدُونَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخِرَ بِأَنْوَادٍ ، أَى تَحْنُوهُ وَقُطِّعُوهُ . والمراد أن هؤلاء القوم لفاقهم ورقة

(١) خبر بمعنى الأمر وهو ألمع ، كأن الامتنال قد تحقق (٢) في كتب الزكاة وفي كتاب العلم ، ومسح أن الرواية الثانية أحسن فوائدها متساوية لمتساوية في الفرح .

حاطم ، لبسوا أردنيهم ، أو عباءهم (جمع عباءة) وقد خرقوها في رؤوسهم .
 وأو ، تشك من المنفذين جرير في أي القنطين قال أبوه : أَلَمَارَأَمُ الْعَبَاءُ . وإذا
 كان هذا بعض تحريمهم في رواية بعضهم عن بعض فكيف بتحريمهم في الرواية
 عن النبي صلى الله عليه وسلم ؟ ومضر : من أمهات العرب المستعربة وأشهرها .
 وريضة ومضر مضرب المثل في كثرة الصدد . فتممر الخ : أي تغير وجهه
 صلوات الله عليه رثاء لهم وحزننا عليهم . والصاع : كيل معروف عند أهل
 المدينة قريب من ربع الكيلة المصرية . والكوم بفتح الكاف وضمها ، وكذلك
 الكومة بالضم ما كوم وجمع من طعام أو غيره ، ونظيره الشبرة من الطعام ،
 وهي ما جمع منه بلا كيل ولا وزن . والمذهبة : القطعة المطلية بالذهب .
 وأذهب الشيء وذهبه طلاه بالذهب ، وإن كان المعروف في الرواية التخفيف .
 وضبطها بعضهم « مدهنة » بالذال والنون ، وهي وطاء الدهن ، أو الماء
 المجمع في الحجر . والتأنيث هنا موافق لرواية الشيعيين في حديث الثلاثة الذين
 خلفوا ، ثم تاب الله عليهم ، « وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سر
 استأر وجهه كأنه قطعة قر » والمراد في كل بيان إثراق وجهه الشريف ،
 وبريق أساريره صفاء ونورا حين فرحه بالخير .



يَدْعَى الْإِسْلَامُ بِالتَّعَاوُنِ عَلَى الْبِرِّ ، وَالتَّعَاوُفِ فِي الْخَيْرِ ، عناية بمجمل ممن
 اتبع هداه أمة واحدة ، يسر كلها ما يسر بعضها ، ويحزن جميعها ما يحزن
 فردا منها . وحسبك أن جعل المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وأن
 شبه المؤمنين في تراجمهم وتوادهم وتعاطفهم ، بالجسد الواحد ، إذا اشتكى
 عضو منه تداهى له سائرُه بالسهر والحي ! .

ولقد استجاب المسلمون الأولون لدعوة الإسلام إلى البر على اختلاف
 أنواعه ، فلم يدعوا طريقا من طرقه إلا سلكوه ، ولا بابا من أبوابه إلا ولجؤوه
 إليها لما عند الله ، وابتغاء فضله ورضاه . وكاد أغنياؤهم وفقراؤهم يكونون
 في الفضل سواء : لم يمنع الفقير فقره وفاقته أن يبلغ الجهد في الإتيان ، ولو

درهما أو درهمين ، أو حفنة أو حفتين ؛ كالم يمنع الغنى حب المال والأولاد أن يبذل شطر ماله أو جله أو كله في سبيل الله ، وكان يتجلى هذا التعاون إذا ادلهمت الخطوب ، واشتدت الأزمات .



وهذا مثال رائع من أمتة كثيرة يخطئها العد ، في استجابتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم في الملمات ، ويندبهم لكشف الكربات !

هؤلاء قوم من أعراب مضر ، تنطق أحوالهم بالبؤس والفاقة ، وتنادى رثالة ثيابهم وهلهتها بالمرى والحاجة ، قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتفعون بما آفاه الله عليه ، ويرتججون تيسير عسرتهم لديه ؛ ومن أولى بذلك منه وهو أجود بالخير من الريح المرسلة ؟ ولكن ماذا يصنع صلوات الله عليه وليس عنده شيء ؟ لقد دخل بيته لعله يجد شيئا يعينهم به فلم يجد ، وما كان أشد هذا الأمر عليه : أن يرى ذا حاجة ليست عنده حاجته ، أو طالب معونة ليست بيده معونته ! .

إذاً فليدع أصحابه من حضر منهم لتفريغ هذه السكرة ، وليندبهم لإزالة هذه العسرة ، فاتهم أول من ينتدبون للتعاون على البر والتقوى ، ويأتسون بمن لا يدخر شيئا في سبيل الله . وكذلك فعل صلوات الله وسلامه عليه .

كان وقت الصلاة قد حان ، فأمر بلالا أن يؤذن لها ويقيمها ؛ وبعد الصلاة رقى منبره خطيباً على عادته كلما حارب أمر أو أملت ملحة ؛ وأخذ يحث على الصدقة والإتفاق ، فأبظا الناس بعض الإبطاء ، ولعلمهم كانوا ينتظرون تمام خطبته ، أو يستقلون ما بأيديهم من المال والمناج . وكان لهذا البطء أثره البليغ في وجهه الشريف ، إلى تغيره من حال القوم ؛ وكان إذا كره شيئا تغير ، وإذا تغير رآني ذلك في وجهه . وما هي إلا لحظات حتى انبرى رجل من الأنصار (ورحم الله الأنصار) إلى صرة من فضة كانت عنده ، فأتى بها وكفّه تمجيز من حملها حتى وضعا بين يديه ، صلوات الله عليه ؛ ثم تتابع الناس في البذل ، كل على

حسب وسعته ، و « لا يكلف الله نفعا إلا وسعها » حتى كان كومان عظيمان من طعام وثياب ، عدا ما هالك من الذهب والورق . وحينذاك استمشر النبي صلى الله عليه وسلم ، واستنار وجهه فرحا وسرورا بما رأى من تلبية الدعوة إلى البر ، والمساواة في الخير ، وإغاثة هؤلاء الملهوفين ثم بشر ذلك الأنصارى الكريم ، الذى فتح باب هذا الخير العظيم ، بأنه قد سن سنة حسنة له عبد الله أجراها وذخرها ، ومثل أجر من عمل بها واقتنى أثرها إلى يوم يبعثون .



في هذا الحديث سر وعظمت ، حق على من قرأه أن يتأملها وينتفع بها ، ولا سيما الدعاة إلى الله تعالى ؛ فإن فيه من الحكمة والموعظة الحسنة مثالا للهداة ، ونبراسا للمرشدين .

فيه جمع الناس لمظاهر الأمور ، وحشهم على التعاون في الخير مع رعاية المناسبات ، وتخير الأوقات ؛ وخيرها أوقات الصلوات ، بعد الوقوف بين يدي الله ، والاستمتاع بحلوة الضراعة والمناجاة .

وفيه تذكير الناس بالبواحث على السلامة والخوافز إلى المفاسد ، ولهذا افتتح خطبته صلى الله عليه وسلم بآيتي التقوى ؛ وفي الآية الأولى تذكير السامعين بنعمة الإيجاد والقربة ، وأنهم جميعا إخوة لأب واحد وأم واحدة ، لا فصل لآخر على أخيه إلا بالتقوى ، وأنه سبحانه رقيب عليهم ، وسيجزئهم عما كانوا يصنعون ؛ وفي الآية الأخرى تذكير بالدار الآخرة التي يرحلون إليها لا محالة في القدر القريب ، وإذا كان لابد للمسافر من زاد ، فإن خير زاد التقوى .

وفيه التيسير على المحسنين ، والرفق بالضعفاء المخلصين ، فليصدق كل بما استطاع ، ولو بشق تمره ؛ ورب قليل هو عبد الله أركى وأطهر من كثير ، وإنما الأعمال بالنيات .

وفي الحديث كشف النقاب عن السنة الحسنة والسنة السيئة وبيان حقيقة كل منهما ؛ إذ أوضح صلوات الله وسلامه عليه أن كل عمل صالح ينتدى به صاحبه فيدعو الناس إلى مثله ، فهو السنة الحسنة ؛ ومنه يُعلم أن كل عمل غير صالح ينتدى به صاحبه فيدعو الناس إلى مثله ، فهو السنة السيئة . وطوبى لمن جعله الله مفتاحا للخير مغلاقا للشر ، وويل لمن جعله الله مفتاحا للشر مغلاقا للخير ؛ وللأول أجره وأجر من اهتدى به إلى يوم القيامة ، وعلى الثاني وزره ووزر من اقتدى به إلى يوم القيامة .

ومن قبيل السنة الحسنة ما يسنه ملوك المسلمين وكبرائهم من العطايا الجزية ، والأعمال الجليلة ، والمشرقات النافعة ؛ من تلك الباقيات الصالحات التي تخلد ذكراهم بالدعاء لهم والافتدائهم ؛ وعلى العكس منها سنن سيئة محل بعضهم أفعالها وأنفال من اقتدى بهم فيها .



وبعد ، فامل في هذا البيان على وجاهته ، مقنعا لخصمين اختصموا في السنة والبدعة ، وأضاعوا العمر في جدال عنيف ، وسباب جائر ، ثم افترقوا على غير هدى من الله ولا بصيرة ؛ ولعل الله أن يفتح على قومنا هؤلاء ويهديهم للتي هي أقوم ، ويمتث فيهم من يسن لهم في الإصلاح سنة حسنة ينفوز بأجرها وآخر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء .

إيمان الشعراء

جلس أبو المتاهية في دكان وراق وأحد كنانا فكتب على ظهره :
 فيا عجبا كيف بعصى الملائك أم كيف يجعله الجاحد
 وفي كل تحريكه وتسكينه شاهد
 وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد
 فرأى نواس فرأى الآيات فكتب تحنها :

سبحان من خلق الغل	ق من ضعيف مهين
فصاغه من قرار	إلى قرار ممكن
يحول شيئا فشيئا	في الحبب دون الميون
حق بدت حركات	مخلوقة من سكون

اجتهاد الخلفاء الاربعة

اجتهاد أبي بكر

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المراغي
الإمام الخاص لحضرة صاحب الجلالة الملك المعظم

عند ما لحق الرسول صلوات الله عليه والرفيق الأعلى ، كانت مصادر التشريع ، التي يعرفها المسلمون ، قد كملت في مجلتها ، ولم يكن للناس بعد ذلك أن يزدوا مصدرا يرجعون إليه أحكامهم غير هذه الاربعة التي ترجع في التحقيق - كما يقول علماء الأصول - إلى مصدر واحد وهو الكتاب . ومع إكمال هذه المصادر وُجدت بعض أحكام فرعية من عهد الرسول استجابة لما جدد في عهده عليه السلام من حوادث ، ولكن هذه الأحكام كانت من القلة بحيث لم تكن لتكفي ما جدد بعد وفاته عليه السلام من حادثات نتيجة لاجتماع العرب قاطبة تحت راية الإسلام بعد الردة ، ونتيجة لهذه الفتوحات التي بدأت بهائر إسلامها تظهر في عهد الخليفة الأول ، رضى الله تعالى عنه .

فلم يكن للمسلمين مندوحة من أن يواجهوا تلك الحالة الجديدة ، وأن يعطوا لما جدد من حادثات أحكاما تتلاقى مع قواعد التشريع العامة وتستمد من روحها ، ولكنهم مع ذلك كانوا يأخذون الأمر كله في شيء من الاتاة والرفق حتى في الأمور التي نفلها لا تستدعي - في نظرنا - هذه الآلة وهذا التحفظ ، كما روى عن موقف عمر بن الخطاب من أبي بكر وقد أصر على قتال من كفر من العرب ، فقال له عمر : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فن قال

لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله ؟ فقال أبو بكر : والله لا أقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها ! فقال عمر رضي الله عنه : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرع صدر أبي بكر للقتال فعمرت أنه الحق .

وقد روى عن الصحابة فقه وأحكام ، وروى أن أربعة عشر منهم كانوا يفتون في حياة الرسول عليه السلام .

ومسألة جواز اجتهاد الصحابة في عصره عليه السلام مسألة معروفة في كتب الأصول ، وللمعلماء فيه آراء لا تحب أن يطيل بذكرها .

وقد روى أن أبا بكر كان أحيانا يجتهد ويفتي في حضرة الرسول عليه السلام ؛ فقد أخرج مسلم عن أبي قتادة الأنصاري قال : خرجنا مع رسول الله عام حنين فلما التقينا كان للمسلمين جولة ، قال : فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدثرته حتى أتيت من ورائه فضربته على حبل مائة ضربة قطعت الدرع ، قال : وأقبل على فضمي ضمة وجذبت منها ريمح الموت ، ثم أدركه الموت فأرسلني ، فلحقته عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقلت : ما بال الناس ؟ قال : أمر الله ؛ قال : ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : من قتل قتيلا له عليه بيعة فله سلبه ؛ فقمت فقلت من يشهد لي ؟ ثم جلست ، ثم قال مثل ذلك ، قال : فقلت من يشهد لي ؟ ثم جلست ، ثم قال ذلك الثالثة ، فقمت فقال رسول الله : مالك يا أبا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة ، فقال رجل من القوم : صدق يا رسول الله ! سلب ذلك القتيل عندي ، فأرضه من حقه . فقال أبو بكر : لا ، ها الله إذن لا يعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ! فقال رسول الله : صدق فأعطه إياه . فأعطاني ، فبعت الدرع فأبتمت مخرفا في بني سلعة فإنه لأول مال تأثلته .

فهذا اجتهاد من أبي بكر بحضرة الرسول عليه السلام ، وإقرار الرسول له تسليم بدقة الملاحظ والنظر منه ، وتحقيق لناط الاجتهاد على وجه يشعر بنقطة

أبي بكر في فتياه ودقة استنباطه . ولعل هذا ملحوظ قوله عليه السلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين بسنتي ؛ لملازمتهم للرسول عليه السلام وتوفد أذهانهم ، وملازمة الرسول طريق واضح لمعرفة هديه والبصيرة .

كتب عمر الى معاوية وهو وال بالشام في خلاف وقع بينه وبين عبادة ابن الصامت في الصرف مفاضلة من جنس واحد (أجازة معاوية مناجزة ومنعه عبادة) يقول متى كنت فقها ؛ فإن عبادة كان يقنى وأنت تسكر مع قبينات مكلا ؛ يعنى بذلك قبل إسلامه قبل الفتح ، وتلك أمور يعرفها من له بصيرة بتاريخ التشريع الاسلامي .

وأبو بكر الذي أنقذ المسلمين بموقفه في أمر الخلافة بعد وفاة الرسول كان شديد الملازمة للرسول عليه السلام ، وأعترف الناس بمواظبه عليه صلى الله عليه وسلم ، وأمير الحج في سنة تسع ، وهو منصب يحتاج إلى فقه وإلى علم ليبصر الناس بأمور دينهم وهم حديثو عهد بسلام .

ولما مات الرسول عليه السلام اختلفوا في المكان الذي يجب أن يدفن فيه وفي كيفية الصلاة عليه ، فقال أبو بكر : يدفن في الحبل الذي قضى فيه وتدخل كل طائفة وتصل وتخرج ؛ فأذنوا لاحتجاده وقد استعمل بالسنة دون أن يشكوا في شيء مما رأى أبو بكر . ولما طلعت فاطمة رضى الله عنها ميراثها من الرسول وطلب العباس ميراث ما بقى ، روى أبو بكر لهم الحديث المعروف « نحن معشر الأنبياء لا نوريث ما تركناه صدقة » وحكم بأنه محصن لآيات الميراث .

واجتهد في جمع المصحف وخالفه عمر قائلا : لا تفعل شيئا لم يفعله الرسول ، ثم رجع عمر لرأى أبي بكر لما رأى فيه المصلحة . واستشارته الجدة التي جاءت تطلب ميراثها فقال لها : لا أجد لك في كتاب الله شيئا ولكن سأسأل الناس ؛ فخرج وسأل الصحابة : أيكم سمع من رسول الله شيئا في الجدة ؟ فقال له المغيرة ابن شعبه : نعم أعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم السدس . فقال له : أعلم ذلك غيرك ؟ فقال محمد بن سلمة : صدق ، فأعطاه السدس .

وقد اجتهد حين أوصى لعمر بالخلافة من بعده ، لأنه رأى أنه صاحب الحل والعقد ، فله أن يولى من ظهرت أهليته قياسا على تولية أهل الحل

والمقد له الخلافة ، أو لآله راعى المسلمين والقيم على شئونهم - روى مسلم
عن عبد الله بن عمر أنه دخل على أبيه حين اختصر فقل : زعموا أنك غير مستخلف
وإنه لو كان لك راعى إيل أو غنم ثم جاءك وتركها أرايته غير مضيع ؟ فرطاية الناس
أشد قال : فوافقه قولى ، فوضع رأسه ساعة ثم رفعه إلى فقال : إن الله عز وجل
يحفظ دينه وإنى لئن لا أستخلف فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف ،
وإن أستخلف فان أبا بكر قد استخلف قال : فوافقه ما هو إلا أن ذكر رسول
الله وأبا بكر فعلت أنه لم يعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا وأنه
غير مستخلف .

فعمر يرى أن أبا بكر قال حين استخلف ، ورأى أن خليفة المسلمين
كالراعى يجب أن لا يتركهم ، وعمر رأى العمل بالسنة .

هذه جملة من أمثلة اجتهاد الخليفة الأول فى شئون المسلمين وفقههم
وتثريهم تبين لك النور الذى يمسوه وساروا على هديه ، ومقدار ما أقادوا منه
ومن محبتهم لرسول الله صلوات الله عليه .
وسنعرض فى مثال آخر لاجتهاد الخليفة الثانى عمر رضى الله عنه ،
إن شاء الله .

جمال العلم

قبل لأهل مكة كيف كان عطاء بن أبى رباح فيكم ؟ قالوا : كان مثل المافية
التي لا يعرف فضلها حتى تفقد . وكان عطاء هذا أفتى الأنف ، أسود ، أشل
أعرج ، ثم صمى ، وكانت أمه سوداء تسمى ركة .

فانظر الى جمال العلم كيف تحبلى على هذا العالم فكساه من إشراقه بجمال
معنوى اسمى من الجمال المادى . وأعجب بعد ذلك لرجال كانوا من تقدير العلم ،
وحفظ حقه بحيث ينقادون لمن هذه صورته الحسدانية ، ويرون فيه الخير
كل الخير ، والسعادة كل السعادة ، ثم تارن بينهم وبين كثير من المتمدنين
يفرقون بين الأبيض والأسود ، ويمولون على الظواهر الخداعة . ولم يرو مثل
هذا إلا عن المسلمين ، فانهم شفقوا بالعلم الى حد أن أغضوا معه عن كل
ما عداه عملا بقول رسولهم صلى الله عليه وسلم : « خذ الحكمة ولا يضرك
من أى وطاء خرجت » .

القياس النحوى

لفضيلة الأستاذ الحليل الشيخ عبد الحميد هنتر
الأستاذ بكلية اللغة العربية

ألمت فى كلنى الأولى تحت هذا العنوان بالعدد السابق
من مجلة الأزهر إلى الأمور الآتية :

- ١ — بيان المعنى اللغوى للفظ (القياس) .
 - ب — شرح المعنى الاصطلاحى للقياس النحوى .
 - ج — إيضاح الفرق بينه وبين القياس المنطقى والاصولى .
- وفى هذه الكلمة أبين آراء النحاة فى مدى تحكيم
قياسهم فأقول :

٣ — مذاهب النحاة فى استعمال القياس :

يرى علماء البصرة أنه لا يجوز استعمال القياس مع ورود السماع .
وإيضاح هذا بالأمثلة الآتية :

الأول — تقرر القاعدة الصرفية مندم أن مصدر الفعل الثلاثى المتعدي
يجب على زنة (قَعَلَ) مثل : صرفه صرفاً ، وصاغه صوغاً ، وكاله كيلاً ، وعدته
هداً ، وحده حده . ومعنى ذلك أنه إذا جاءك فعل ثلاثى متعد ، ولم تعرف
مصدره بطريق النقل عن العرب ، نطقت بمصدره على وزن (قَعَلَ) بمقتضى
القياس . فإذا سمعت له مصدراً مخالفاً للقياس الصرفى ، وجب عليك أن تنطق
بهذا المصدر المسموع كما ورد عن العرب ؛ مثل : 'شكر' ، وعلم ، وحَسْبُ . ولا
يجوز أن تفتح فاه الأولين ، ولا أن تسكن عين الثالث على ما يقتضيه القياس ؛
لأن فيما سمع عن العرب ما يغنيننا عن هذا القياس . فهى مصادر مماعة ، شاذة
عن القاعدة الصرفية ، تحفظ ولا يقاس عليها . وقد قرروا مثل هذا فى مصادر

(فَعَلَ وَقَرَعَ وَقَهَلَ) اللوازم . مثل ركب وجبت ووضؤ على ما هو موضع في محله .

الثاني — يرون أن النسب إلى (قمية) كحنيقة وربيعة ومدينة (قمل) فيقال : حني وربي ومدي ، ويجعلون ذلك قاعدة مطردة فيما لم يرد فيه صريح خاص . فإذا وجهوا بسليق في النسب إلى سليقة ، وهي الطبيعة في قول الشاعر :
ولست بنحوي يلوك لسانه ولكني سليق أقول فأعرب
قالوا إن هذا شاذ عن القاعدة ، يحفظ ولا يقاس عليه .

الثالث — يقولون إن أن المصدرية لا تعمل النصب في المضارع وهي محذوفة إلا في مواضعها الخاصة كما صرح في الأغلب من كلام العرب ، ويجعلون ذلك قاعدة نحوية ، نحو « وما كان الله ليمذهبهم وأنت فيهم » ، وقول الشاعر :
لا تستهين الصعب أو أدرك المني فما انتقادت الآمال إلا لصاير
وقوله :

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل
وقوله :

فيارب عجل ما أوئل منهم فيدأ مقروور ويشع مرمل
وقوله :

يا ابن الكرام ألا تدنو فتبصر ما قد حدثوك فما رأي كمن سمعا
وقوله تعالى : « يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما » إلى غير هذه القواعد المستطوعة في أمكانها من كتب النحو واللغة والأدب . فإذا واجهتهم بقول بعض العرب : خذ الص قبل يأخذك ، ومره بخبرها ، وتسمع بالمعدي خير من أن تراه ، وقراءة بعض القراء قوله تعالى « بل تنذف بالحق على الباطل فيدمغ » فإذا هو زاهق ، بتصب المضارع في كل ما ذكر ، مع أنه لم يكن في أحد المواطنين التي ذكروها في القاعدة ، قالوا : إن هذا ونحوه شاذ عن القياس النحوي ، يحفظ ولا يقاس عليه . هذا رأي البصريين في هذا ونحوه .

ويرى علماء الكوفة خلاف رأى البصريين في كل ما ذكروا أنه شاذ . فهم يحترمون المسموع ويسوغون القياس معه أيضا ، فيجوزون أن يقال في المصادر السالفة : شكركم ، وعلمكم ، وحقكم (١) بفتح أول الكلمات ، مع تسكين نون الأخيرة . ويذهبون هذا المذهب في النسب الى (فحيلة) فيقولون في النسب الى طبيعة وبديهة ونحوهما : طبعي وبديهي ، ويحملون ذلك قياسا أيضا ، ويجوزون نصب المصادر مع حذف أن في غير المواضع المعروفة ، ويحملون ذلك قياسا كذلك ، فيقولون مثلا : ترجع الى الحق خير من التماهى في الساطل ، وظله يحضرها إليك ، ونجاهد في سبيل حرية الوطن فننتصر على العاديين . فإذا قيل لهم : إن شكركم وعلمكم وحقكم ، وطبعي ونحوه ، وترجع ونحوه ، لم ترد في كلام العرب — قالوا : إن هذه فائدة القياس النحوي ؛ وإلا فما فائدته إذا كان لا يستعمل إلا فيما سمع عن العرب ؟ . تلك طريقة الكوفيين في تفصيل القواعد ، وهذا جوابهم عما يوجه اليهم من أسئلة المخالفين . وتستطيع أن تعرف فائدة القياس عند البصريين إذا رجعت الى الأمثلة القياسية التي ذكرتها أول هذا البحث . والحق أن كلا الطريقتين مسرف فيما ذهب اليه وعول عليه .

أما البصريون فلم تشددوا في احترام أقيستهم النحوية ، وتغالوا في ذلك حتى تجرؤوا على تخطئة بعض العرب الموثوق بعربيتهم ، لأنه خالف القياس النحوي المبني على الاستقرار الناقص لجزئيات كلام العرب ١ .

فهذا ابن أبي إسحاق الحصري النحوي المصري يخطئ ، الفرزدق في رفع كلمة حقها النصب بمقتضى القياس النحوي ، في قوله من قصيدة يمدح بها عبد الملك بن مروان :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتا أو مجلف
المسحت - المستأصل ، والمجلف ما بقيت منه بقية ، فيقول للفرزدق :
بم رفعت (أو مجلف) ؟ فيجيبه الشاعر بقوله : بما يسوءك وينوءك ١ علينا
أن نقول ، وعليكم أن تتأولوا . ثم يجوده بقوله

انظر رأى الراى من أئمة السكوفيين في قياس مصدر الفعل الثلاثى بمجبة « بمجمة اللامنة العربية اللامنة » (ج ٢ ص ٢٠٥)

ولو كان عبد الله مولى هجرته ولكن عبد الله مولى مواليا
فيقول عبد الله بن أبي إسحاق : عذره شر من ذبه فقد أخطأ أيضا ،
والصواب مولى موال !

ونحن نحمد الله إذ جاء بعد طبقة ابن أبي إسحاق من البصريين ، كيونس
وسيبويه ، من وجدوا لكلام الفرزدق مخرجا من العربية ، فقلوه : أو مجلف
عطف على مسحة ملاحظة معنى الاستثناء ؛ كأنه قال : بقي مسحت أو مجلف .
وقوله : مولى مواليا أتى به على الأصل للضرورة الشعرية ، كما قال المتنخل
الهدلي :

أبيت على معاري واضحات من ملوب كدم العباط (١)
ومثله قول أمية بن أبي الصلت :

له ما رأيت عين البصير وفوقه سماء الإله فوق سبع سمائيا

ومثل هذا في الشعر العربي كثير ، وعلى هذا فلاحظه الفرزدق . ولكن
عذر ابن أبي إسحاق أن هذا مبلغ ما وصل إليه علمه من الاستقراء . ولعل
ما غاب عنه أكثر ، وقد تذاكره العلماء البصريون فيما بعد ، وبذا كادت تبني
قواعد النحو والتصريف عندهم أخيرا على شبه الاستقراء التام .

وأما الكوفيون فقد وسعوا دائرة القياس ، فقاموا على المسموع الكثير
كما فعل البصريون ، وقاسوا على الشاذ النادر ، وعلى ما لا يجوز إلا في ضرورة
الشعر ! . وبينما يتشدد البصريون في صحة رواية ما يقاس عليه من شعر أو
نثر ، إذ نسمع عن الكوفيين أنهم كانوا لا يحتاطون في الرواية ، ويأخذون
صمن لا يوثق بعريتهم ، حتى قبل إنهم أفسدوا بذلك النحو . وفي هذا المعنى
يقول أبو محمد اليزيدي النحوي الأديب الشاعر :

[١] «أما ري بوزن الجوارى مرده مري ، وهو الفراش ، لأن الشخص يروى أي
يردد عليه . والنواصب اليبس ، والملوب الذي وضع عليه اللاب بوزن معاب ، وهو
ضرب من الطيب الآخر ، التبه في حرته يدم المباط [بلسرته] ، وهي الإبل التي تخرت
لغيره ، مفردا مبط ومبيطة .

كنا نقيس النحو فيها مضي على لسان العرب الأول
 فجاء أقوام يقيسونه على لحن أشياخ قطر بئيل [١]
 فكلهم يعمل في نقص ما به إصاب الحق لا يأتلي
 إن السكائي وأصحابه يركون في النحو إلى أسفل !

وهذا السكائي إمام الكوفيين ، يعظم شأن القياس على مذهبه ، ويشيد
 بفائدة علم النحو ، ويرد على الزيدى فيقول :

إنما النحو قياس ينبع وبه في كل أمر يفتنع
 فإذا ما نصر النحو الفتى مر في المنطق سرا قاتع
 فاتقاء كل من جالسه من جليس تالط أو مستمع
 وإذا لم ينصر النحو الفتى هاب أن ينطق جبنا فانقطع
 فتراه يرفع النصب وما كان من خفض ومن جزم [٢] أرفع
 يقرأ القرآن لا يعرف ما صرف الإعراب فيه وصنع
 والذي يعرفه يقرؤه فإذا ما علك في حرف رجع
 ناظرا فيه وفي إعرابه فإذا ما عرف اللحن صدع
 كم وضع رفع النحو وكم من شريف قدر أبنائه وضع
 فهما فيه سواء عندكم ليست السنة فينا كالبدع !

إلى هنا أعود فأقول : إن تعدد البصريين — أول تكوين مذهبهم
 النحوي — في أمر القياس ، وتفریط الكوفيين في ذلك الأمر ، قد عدلا
 تعديلا جميلا ، على يد من جاء بعدهم من نحاة العراق والاندلس ومصر والشام ،
 كابن علي الفارسي ، وابن جني ، والزمخشري ، وابن السجري (٣) ، والزيدي ،
 وابن الطراوة ، وابن مالك ، والسهيلي (٤) ، وابن عري ، وابن معط ،

(١) ويقال فيها قطربل بقتديده اللام . وهي قرية بظاهر جنداد اشتهرت بالخر والخلاعة
 وكان يقم بها أعراب الحلبيات الذين اختيل لسانهم ، وضدت سلتهم ، وكثر فيهم الخطأ
 واللحن !

(٢) في معجم الادباء [ومن نصب] وهو مكرر مع أول البيت . فلذا أبدلت بحرم .

(٣) من نحاة العراق وما جاورها .

(٤) من الاندلسيين .

وابن يعش ، وابن الحاجب ، وابن هشام الأنصارى (١) . فقد رجحوا من مذهب الفريقين ما قوى سنده ، واستقام منهجه ؛ وضحفوا ما ضعف دليله ، والتوى سبيله ، بغض النظر ممن نسب إليه . وبذا أصبح النحو سائغا شبيها ، دافى القطوف لمن أراد أن يجتنى ثماره ، ويجتلى عرائسه وفرائده وأمراره ، ولم يبق إلا تهذيب كنبه ، وجعلها فى متناول فهم الجميع !

وقبل أن أختتم هذا البحث ، أرشد القارىء الى كتاب قيم ، وفى مباحث القياس كلها ، وآتى فى كل بحث طرقه بالمعجب المطرب !

هذا الكتاب يسمى « القياس فى اللغة العربية » للعلامة الأستاذ الكبير ، صاحب الفضيلة الشيخ محمد الخضر حسين ، رئيس « جمعية الهداية الإسلامية » ، وعضو « مجمع فؤاد الأول للغة العربية » بالقاهرة .

وهو ككل مؤلف له ، يجمع بين غزارة المادة ، وسهولة العبارة ، وسعة الاطلاع ، ودقة البحث ، والإضافة فى القول . ويقع فى نحو ١٢٠ صفحة من القطع المتوسط . وقد حثيت بنشره المطبعة السلفية ، بشارع الفتاح فى « الروضة » ، فطبعت طبعاً أنيقاً متقناً على ورق جيد ، وجعلت ثمنه زهيداً (• قروش) ليسهل اقتناؤه والانتفاع به !

وبعد ، فإن هذا الكتاب لا يستغنى عنه طالب علم النحو ، ولامدرسه ، وإبه يمد الحلقة التى كانت مفقودة من سلسلة المكتبات العربية فى الشرق كله ، وإن مقالى هذا فى القياس للنحوى ، بمثابة مفتاح لهذا الكتاب .

(١) من نسخة مصر .

شجاعة العارفين

دخل ابن السماك على هرون الرشيد ، فلما وقف بين يديه قال له : عظمى يا ابن السماك وأوجز . قال ابن السماك : كفى بالقرآن واعظاً يا أمير المؤمنين . قال الله تعالى : « بسم الله الرحمن الرحيم » ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ، ليوم عظيم ، يوم يقوم الناس لرب العالمين ؟ هذا يا أمير المؤمنين وعيد لمن طغى فى الكيل ، فباظنك بمن أخذه كله .

سور القرآن

في مصحف عثمان ومصحف أبي بن كعب

لفضيلة الأسناذ الشيخ عبد المتعال الصعيدي

ذكرت في المقالة الأولى كيف اعتمد أبو عبد الله الزنجاني في ترتيب مصحف أبي بن كعب على ترتيب كتاب المهرست له ، وأنه لم يمكنه إصلاح ما فيه من تحريف ، ولا تكميل ما فيه من نقص ، بل ضم إلى التحريف تحريفا ، وإلى النقص نقضا ، وأريد هنا أن أذكر ترتيبه لهذا المصحف ، بعد أن ذكرت ترتيب المهرست له في المقالة الأولى ، ثم أتبع هذا بترتيبه الصحيح الذي جاء في كتاب الإيتقان للسيوطي .

وهذا هو ترتيب أبي عبد الله الزنجاني لهذا المصحف :

١	فاتحة الكتاب	١٢	الشعراء	٢٥	حم المؤمن	٣٨	الزخرف
٢	البقرة	١٣	الحج	٢٦	الرعد	٣٩	حم السجدة
٣	النساء	١٤	يوسف	٢٧	طس	٤٠	إبراهيم
٤	آل عمران	١٥	الكهف	٢٨	الفصص	٤١	الملائكة
٥	الأنعام	١٦	الصل	٢٩	طس	٤٢	الفتح
٦	الأعراف	١٧	الأحزاب	٣٠	سليمان	٤٣	محمد
٧	المائدة	١٨	بي إسرائيل	٣١	الصدقات	٤٤	الحديد
	الذي التبسته	١٩	المر	٣٢	داود	٤٥	الظهار
	يونس	٢٠	حم تنزيل	٣٣	ص	٤٦	تبارك
٨	الأنفال	٢١	طه	٣٤	يس	٤٧	الفرقان
٩	التوبة	٢٢	الأنبياء	٣٥	أحمد الحجر	٤٨	الم تنزيل
١٠	هود	٢٣	النور	٣٦	حم عسق	٤٩	نوح
١١	مريم	٢٤	المؤمنون	٣٧	الروم	٥٠	الاحقاف

٥١	ق	٦٦	عبس	٨١	الطارق	٩٤	العاديات
٥٢	الرحمن	٦٧	المطففين	٨٢	سبح اسم ربك الأعلى	٩٥	أصحاب القيل
٥٣	الواقعة	٦٨	إذا السماء انشقت	٨٣	الفاشية	٩٦	التين
٥٤	الجن	٦٩	التين	٨٤	عبس	٩٧	الكوثر
٥٥	النجم	٧٠	اقرأ باسم ربك	٨٥	الف	٩٨	التدر
٥٦	ف	٧١	الحجرات	٨٦	الضحى	٩٩	الكافرون
٥٧	الحاقة	٧٢	المنافقون	٨٧	ألم نشرح	١٠٠	النصر
٥٨	الحشر	٧٣	الجمعة	٨٨	القارعة	١٠١	أبي لهب
٥٩	الممتحنة	٧٤	النبي	٨٩	التكاثر	١٠٢	قريش
٦٠	المرسلات	٧٥	الفجر	٩٠	الطلع	١٠٣	الصمد
٦١	هم يساءلون	٧٦	الملك	٩١	الجيد	١٠٤	الفلق
٦٢	الانسان	٧٧	والليل إذا يعنى	٩٢	اللهم إياك نعبد	١٠٥	الناس
٦٣	لا أقسم	٧٨	إذا السماء انفطرت		وآخر ما بالكفار		
٦٤	كورت	٧٩	الشمس وضحاها		والله من الغر		
٦٥	النازعات	٨٠	والنساء ذات البروج	٩٣	إذا زلزلت		

وقد قلنا أن يذكر في الحقة الأولى تحريفا من التحريفات التي وقعت في هذا الترتيب ، وهو عده (اللهم إياك نعبد الخ) سورة غير سورة الجيد (الحقد) مع أنه ليس سورة غيرها ، وسورة بى إسرائيل في هذا الترتيب هي سورة الإسراء ، وسورة أصحاب الحجر هي سورة الحجر ، وسورة الملائكة هي سورة طهر ، وسورة الظهار هي سورة المجادلة ، وسورة أبل هب هي سورة المسد ، وسورة الصمد هي سورة الاخلاص ، ولا فرق بين مصحف أبي بن كعب ومصحف عثمان إلا في تسمية هذه السور .

وإذا حذفنا السور المذكورة في هذا الترتيب نجد أن العدد الحقيقي لها هو ثمانية وتسعون سورة ، لا خمس ومائة سورة كما جاء فيه ، وهو ينقص عن العدد الصحيح لمصحف أبي بن كعب ثمانى عشرة سورة ، لأنه ست عشرة

ومائة سورة ، فأما ترتيب كتاب الفهرست فيقتص عن هذا العدد ست عشرة سورة . وقد ذكرت في الترتيبين سورة التين أيضا .

وهذا هو ترتيب السيوطي لمصحف أبي بن كعب في كتاب الانتقان قال :
(فائدة) قال ابن أخته في كتاب المصاحف : أنبأنا محمد بن يعقوب ، حدثنا أبو داود ، حدثنا أبو جعفر الكوفي ، قال : هذا تأليف مصحف أبي :

الحمد ، ثم البقرة ، ثم النساء ، ثم آل عمران ، ثم الأنعام ، ثم الأعراف ، ثم المائدة ، ثم يونس ، ثم الأنفال ، ثم براءة ، ثم هود ، ثم مريم ، ثم الشعراء ، ثم الحج ، ثم يوسف ، ثم الكهف ، ثم النحل ، ثم الأحزاب ، ثم بني إسرائيل ، ثم الزمر أولها حم (١) ، ثم طه ، ثم الأنبياء ، ثم النور ، ثم المؤمنون ، ثم سبأ ، ثم المنكحوت ، ثم المؤمن ، ثم الرعد ، ثم القصص ، ثم النمل ، ثم الصافات ، ثم ص ، ثم يس ، ثم الحجر ، ثم حم عسق ، ثم الروم ، ثم الحديد ، ثم الفتح ، ثم القتال ، ثم الظهار ، ثم تبارك الملك ، ثم السجدة ، ثم إنا أرسلنا نوحا ، ثم الأحقاف ، ثم ق ، ثم الرحمن ، ثم الواقعة ، ثم الجن ، ثم النجم ، ثم سأل سائل ، ثم المزمل ، ثم المدثر ، ثم اقتربت ، ثم حم (٢) ، ثم الدخان ، ثم لقمان ، ثم حم الجاثية ، ثم الطور ، ثم الداويات ، ثم ن ، ثم الحاقة ، ثم الحشر ، ثم المحتجة ، ثم المرسلات ، ثم هم يقسمون ، ثم لا أقسم بيوم القيامة ، ثم إذا الشمس كورت ، ثم يأبها النبي إذا طلقتم ، ثم النازعات ، ثم التغابن ، ثم عبس ، ثم المطففين ، ثم إذا السماء انشقت ، ثم التين والزيتون ، ثم اقرأ باسم ربك ، ثم الحجرات ، ثم المنافقون ، ثم الجمعة ، ثم لم تحرم ، ثم الفجر ، ثم لا أقسم بهذا البلد ، ثم الليل ، ثم إذا السماء انقطرت ، ثم الشمس وضحاها ، ثم والسماء والطارق ، ثم سبع اسم ربك ، ثم الغاشية ، ثم الصف ، ثم سورة أهل الكتاب وهي لم يكن ، ثم الضحى ، ثم ألم نشرح ، ثم الفارقة ، ثم التكاثر ، ثم العصر ، ثم سورة الخلع ، ثم سورة الحمد ، ثم ويل لكل همزة ، ثم إذا زلزلت ، ثم العاديات ، ثم العبل ، ثم لا يزال قريب ، ثم أرأيت ،

(١) في هذا تحريف سيأتي بيانه

(٢) هي حم الزخرف لانه لم يبق غيرها ، وقد ذكرت في ترتيب الفهرست بعد الروم .

ثم إنا أعطيناك ، ثم القدر ، ثم الكافرون ، ثم إذا جاء نصر الله ، ثم تبت ، ثم الصمد ، ثم الفلق ، ثم الناس .

وعدد هذه السور عشر ومائة سورة ، فهو ناقص أيضا ست سور ، منها سورة (حم فصلت) ولعلها سقطت بالتحريف في قوله (ثم الزمر أولها حم) لأن الزمر ليس أولها (حم) . ونص الفهرست هنا (الزمر ، حم تنزيل) ، ومنها (سورة إبراهيم) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (حم السجدة) ، ومنها (سورة الفرقان) ولعلها سقطت في قوله (تبارك الملك) بسقوط حرف المطف ، والأصل تبارك والملك ، وسورة الفرقان مذكورة في ترتيب الفهرست ، ومنها (سورة الملائكة) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (سورة إبراهيم) ومنها (سورة الاسان) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (سورة عم يساءلون) ومنها (سورة السماء ذات البروج) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (سورة والشمس وضحاها) وهذه هي السور الست الساقطة من ترتيب الانقاز ، وقد ذكر في ترتيبه كل السور الساقطة من ترتيب الفهرست .

وحينئذ لا يكون في ترتيب مصحف هتان سور ساقطة في ترتيب مصحف أبي بن كعب ، ولا يكون بينهما خلاف إلا في تقديم بعض السور على بعض ، لأن ترتيب السور بالتقديم والتأخير كان باجتهادهم ، ولم يكن بتوقيف من الله تعالى .

وينحصر الفرق المهم بين المصحفين فيما زاده أبي بن كعب من سورتي الخلع والحفد ، وهما ما أخرجه البيهقي عن صمر بن الخطاب أنه قمت بعد الركوع فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، اللهم إنا نستعينك وتستغفرك ، وننتقي عليك ولا نكفرك ، ونخلع ونترك من يفجرك ، اللهم إياك نعبد ، وإليك نصلي ونسجد ، وإليك نسعى ونحفد ، نرجو رحمتك ، ونخشى عقمتك ، إن عذابك بالكفار ملحق — قال ابن جريج : حكمة البسمة أنها سورتان في مصحف بعض الصحابة .

وأنبأ الأجلح عن عبد الله بن عبد الرحمن عن أبيه ، قال : في مصحف ابن عباس قراءة أبي وأبي موسى : بسم الله الرحمن الرحيم ، اللهم إنا نستعينك

من أقباس النبوة :

بين يدي الرسالة الخالدة

لفضيلة الاستاذ كامل محمد مجلان

المدرس بمعهد القاهرة

على قدر ما تهفو نفوس الأمم الى الإشادة ببذل الذكريات والاحتفاء
بمفارس المثل العليا ، يكون الحكم على حيوياتها واستعدادها لرسالات الانسانية
والتهرر من قيود الاستعباد بألوانه .

وفي كل يوم تباكرنا الشمس بمعالم إنسانية رفها « محمد بن عبد الله »
تدفع القلب الى أن يعضو ضوؤها .

نعم إنه أنقذ بدستوره وقووم بمناجحه ، وأسمد وأسمف شعوبا كادت
تخطئها الضلالات العمياء والزوات القلبية ، فرد إليها المجادة ، وألقى بين يديها
صولجان السيادة ، ومهد لنعيم الحياتين ، وأعد العرب لتملك نواصي الأكامر

ونستغفرك ، ونثني عليك الخير ولا نكفر بك ، ونخضع ونترك من يفجرك .
وفيه : اللهم إياك نعبد ، ولك نعبد ونسجد ، وإليك نسعى ونحفد ، ونخشى
عذابك ، ونرجو رحمتك ، إن عذابك بالسكفار ملحق .

ولا شك أن هذا هو دماء القنوت ، وهو دماء كان يدعو به النبي صلى
الله عليه وسلم على مضر حينما غدرت بأصحابه من القراء ، وليس هو في شيء
من أسلوب القرآن ، وقد اشتبه أمره على أبي بن كعب ، وكل بشر معرض
لمثل هذا الاشتباه ، وقد مات أبي في خلافة عمر على الأرجح في وفاته ،
وكان هذا قبل أن يكتب عثمان المصحف الجامع ، ويستقر أمر المسلمين عليه ،
ولو بقي أبي إلى زمن عثمان لعرف أمر تينك السورتين ، ورضى من المصحف
الجامع ما رضى به جمهور أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .

والقيصر ، ونجى مراتع الشمس ، وتغشى الدين على تقوى من الله ورضوان ،
وهو الدين القيم ، وفطرة الله .



يا حادى الركب ، يا وليد الصحراء ، يا نجى السماء ! إنا هدنا الى عوارفك ،
وإنا نخاف غلاب اليأس وطفيان التفكك الذى كلفته ، وسددت بهمم العقيدة
خطوات كانت تروح تحت أعباء الوثنية الخائرة .



يا رحمة السماء لبك ! وما من تطربون للذكرى لتهنكم نفوة الفرح بين
جوانحك ! فان الذكرى تنفع المؤمنين ، وتوقظ المصنفين السادرين فى خدع
تفري بجلجلاتها فتفيم على سحر الغفوات .



يا رسول الانسانية ! ما شئ تؤوم جماع الكمال إلا أريبت فى بطولتك عليه
وتساميت على فايتة . أى رسول الله ! ما تلقت حائر فى ظلام الحياة ومتايه العالم
إلا وكان هتافك به سبيل النجاة ، وما اجتمعت حضارات على مأمل سام
للقرائح ونتاج العبقرات قديما وحديثا إلا وكنت المهتدى الى معينه والداعى
الى ورده « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى » ، علمه شديد
القوى .

سبحان ربى « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله » .
تعالى الله ! بعث بالحق ودين المساواة « كلكم لآدم وآدم من تراب » .
« لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . « الناس سواسية » .

جل الله ! أرسلك حربا على المتألهين ، وسيفا يحق الصلف . تدفع بالتي هي
أحسن ، وما أتت من المنكفين . تكافح مستلهما الصبر مدرعا بالشجاعة ،
وتنذر قوما لثدا ينضحونك بالسنة حداد ، وإن يقولوا تسمع لقولهم .

يا رسول الله ! صابرت وتنظرت ، وضربت للناس الامثال فى سعة الحيلة ،
والقيت دروسا فى الكفاح البياني والاجتماعي والسياسي والديني ، تنشر

الدعوة تحت راية القرآن ودستور العالم « وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين » « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » .

* * *

أي رسول الله ! أنت أول مصلح ناز على التفاليد النخوة ، وحطم أصنام العادات ، وهدم سياسات فاشة ، ليقم حكما وشيدا قوامه صالح الفرد وحاجة الجماعة .

وأول إنسان نادى بفك قيود الإنسان وحرية الشعوب ، ورجوعها في تقرير مصيرها الى معادلة رأيها « وأمرهم شورى بينهم » ، لا حكم للفرد المستبد باسم القبيلة ، أو اسم « السلطان » .

إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم ، ولا يزال الناس بخير ما تعاونوا : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

* * *

أنت أول ممن في محو العوارق بين الطبقات « للفقير حق في مال الغنى » ، وللسائل والمأجور نصيب من ثمر القوى » .

أخيت بين الأنصارى والمهاجرى ، فجعلت من الفسول المتناحرة أمة سادت وإخوة تألفت .

« واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » .

أنت أول من نادى ونفذ فكرة الاتحاد والتعالف بين الشعوب . وهل الاسلام إلا تأزر سياسي وثقافي واقتصادي ؟ « إنما المؤمنون إخوة » . « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسله » .

* * *

يا حادى الحياة ! أنت رمز الإخلاص في الدعوة ، وأنت أنت الاسوة

الحسنة ، سعة صدر ، وسجاجة نفس ، وطلاقة لسان ، وقوة حجة « جاءه قومه يوهنون من عزماته فقالوا . ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت ، وأفسروه بالمال والملك ، فأجابهم : ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ، ولا الشرف فيكم ، ولا الملك عليكم ، بمعنى الله اليكم رسولا ، وأنزل على كتابا ، وأمرني أن أكون لكم بشيرا ونذيرا » .

ويسرفون في التعدي والتعجيز « وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فنفجر الأنهار خلالها تفجيرا ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا ، أو تأتي باله والملائكة قبلا ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ، ولن يؤمن لرفيك حتى نزل علينا كتابا نقرؤه . قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا » .

مبلغ من النداء ، وتطرف في الاستغفاف ، يفضى عنه الرسول ويمضى في دعم الرسالة وإصلاح المجتمع الموقى على جرف الهاوية .
« فأما الزبد فبذهب فجاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » .



إنه النبي يدعو مخافتا ثم يجهر « فاصدع بما تؤمر » ، ويظل مسالما بمكة يتحمل الأذى ، ويقدم على القبائل في معرض الكفاح الطائفي ، وفي الطائف موطن (الأرستقراطية) ومصيف السراة يناله غنت السادرين ، فيضرم الى السماء « اللهم إني أشكو إليك ضعفى وقلة حيلتى وهوانى على الناس » .

ولكن القوة الإلهية تشد أزره ، ويهاجر ويحارب ، وتعود دعوته فيهاذن ويصالح ، ويعاهد ويحالف ، ويستقبل الوفود ويخطبها ، وينتس آراءهم ويزودهم مقيلين الى أوطانهم بأساحة الإيمان ويوجههم ويثبت فيهم من روحه ودين الله الغالب على الدين كله : « واعتصموا بحبل الله » « وأوفوا بعهده إذا عاهدتم » .
« ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » . ويزجى قوانين الخلود الباقية ما دامت السموات والأرض . ذاك إعجاز الانسانية يحبه الدنيا بأصول الاجتماع وفنون الحرب المدافعة ، وأقنين الاقتصاد ومبادئ الشورى ، ويفتح آفاق

الحرية ودنيا الجلال ومتاع الخير ، فتفساق الجموع أفواجا الى دين الله تحت راية
« محمد » الرفيق المتواضع « عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين
رهوف رحيم » .
وإذا الصفوف تغطى على مولة الباطل فتستخذى العداوات ، وإذا المناوىء
« كأنه ولى حيم » .



والرسول : لقد زاده الله بسطة في الشئائل ، ووهبه الحياء وصنع التأمل
وصمو النفس « وإنك لعل خلق عظيم » .
يكظم الغيظ ، ويمفو عن الخطيئة ، ويمطف على أصحابه ، ويقربهم ، وإنهم
ليتهيبونه حتى ليقول واحد منهم « ما تكلمت مذ بعث رسول الله إلا مزومة
مخطومة » .

وكان الرسول إذا خلا في بيته ألين الناس بساما ضحكا ، تلك منة السماء
وهبتها الخالصة .

« لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم
آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي
ضلال مبين » .

إي ورني « لقد حف بالعصاة ، وشد بالتأييد ، لم تسقط له كلمة ، ولا بارت
له حجة ، ولا أغمخه خطيب ، ولم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ، ولا أصدق
لفظا ، ولا أهدل وزنا ، ولا أجل مذهبا ، من كلام رسول الله » . « أوتيت
جوامع الكلم ، واختصرت لي الحكم اختصارا » .



وما أنا ببالغ إلا طواف القلم المصفى في أقباس مشعة لا طاقة له بأشراقها .
وإني لا بعث مع أنفاسي تحايا الى من أدبه ربه فأحسن تأديبه ، وأرسله
رحمة للعالمين . والسلام عليه في الأولين والآخرين

كيف نثبت أن للعالم خالقاً

لحضرة الاستاذ نظام الدين عبد الحميد

لا يزال الصراع قائماً بين فلسفتين في العالم : فلسفة مادية تعتقد بعدم
العالم ووجوده منذ الأزل وعدم كونه معلولاً لعلّة سبقته وأثرت في إيجادها ،
وهو يبقى إلى الأبد دون أن يلحقه الفناء ، وطراً فيه الحياة عن طريق الصدفة
فتمت وتطورت — الحياة — إلى أن أخذت شكلها الحالي . وأنصار هذه
الفلسفة ملاحدة يرفضون كل شيء لا يخضع لنظام المادة وقوانينها ، فوجهوا
جل اهتمامهم نحو المادة فأنكروا وجود كل شيء خارج عن نطاقها ، فأدى بهم
الامر إلى إنكار وجود خالق صاحب قوة لا متناهية يتصرف في الكائنات ،
وهو الله سبحانه وتعالى مما يقولون ، فكل شيء لا تسلمه دائرة الحواس
مرفوض لديهم .

وفلسفة أخرى لا ترى في المادة قوة تستطيع أن تخلق نفسها بنفسها ، لأن
الشيء يستحيل عقلاً أن يكون خالق نفسه ، بل لا بد من كائن حي لا متناه
غير محدود أن يتصرف في الكون إيجاداً وإعداماً ، أظهر العالم من العدم
إلى الوجود بلا واسطة ولا مساعدة ، مختار فيما يشاء وكيفما يشاء ، وهو علة
العلل ، غير محتاج في وجوده إلى أثر ، وهو موجود منذ الأزل لا بداية لأوله
ولا نهاية لآخره .

فترى أن اتجاه الفلسفة الأولى يسير على نقبض الفلسفة الثانية ، فعلينا
أن نتبين الحقيقة ونأخذ العدة التي نستطيع بها أن نحاج كل مارق عن
الصواب ونرده إلى طريق الحق بالأدلة العقلية المنطقية المقنعة ؛ ولكن قبل
أن ندخل الموضوع بجمل بنا أن نشير إلى أن هذا الصراع كان موجوداً منذ
القديم بين فلاسفة الإغريق بعضهم مع بعض ، وكذلك بين بعض فلاسفة
الإسلام ، ولكن اتجاه فلاسفة الإسلام لم ينطو على الإلحاد . فبعض الفلاسفة
القدامى من اليونان توجهوا لشرط الإنكار والإلحاد وقالوا بأزلية العالم من دون

أن يسندوه الى مرجع اقتضت إرادته الوجود . وبعضهم عللوا الكون بأنه لا بداية لأوله ، أى غير مسبوق بالعدم ، ولكنهم أسندوه الى إله يهيمن على هثون العالم ، فقالوا إن وجود الإله تقدم ذاتاً ورتبة على وجود الكون لازماناً ، فاستلزموا من أزلية الإله أزلية الكون دون أن يجعلوا حداً فاصلاً بين الوجودين ، فتقدم البارى على الكون كتقدم المقدمة على النتيجة لا تقدمه آ زمانياً ، ففسهوا هذا بأنعاث الضوء من الشمس حيث لا يوجد هنالك فترة زمنية بين قرص الشمس وشعاعه ، فنذ أن وجدت الشمس وجد معها الشعاع ولم يستقل القرص بذاته فترة زمنية مطلقاً . وأيد هذا رأى بعض فلاسفة الاسلام مثل قسم من علماء المعتزلة وغيرهم كابن رشد ، شارح أرسطو الذى تأثر بفلسفته ومنطقه ، والبعض الآخر — من فلاسفة الاسلام — قرروا أن البارى جل وعلا أحدث العالم بقدرته من لا شئ فأوجده بعد أن لم يكن له أثر ، وقالوا إن أزلية البارى لا تستلزم أزلية الموجودات قطعاً ، ودافع عن هذا الرأى حجة الاسلام الامام الغزالي فى كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فبين أغلطهم وأشار الى مواطن ضعفهم .

وبعد هذه التوطئة يحق لنا أن نرجع الى أصل الموضوع لنحاول إثبات حدوث العالم وعدم أوليته ، وإثبات وجود الخالق . فإذا نظرنا الى الموجودات كلها لا نرى إلا المادة مع مظاهرها القائمة فيها ، فالتكلمون بممساها المادة فى عرفهم بالجوهر ، وعرفوه بأنه قائم بذاته غير معتمد على غيره فى وضعه ، وسموا مظهر المادة بالعرض ، وعرفوه بأنه قائم على غيره مثل الطول والعرض والحركة والسكون الخ ، فلا يمكن أن تتصور مدلولات هذه الاسماء مستقلة عن غيرها لانها مجرد معان يتوقف وجودها على وجود شئ آخر ، أى أن وجودها يستلزم وجود مادة لتعمل فيها .

فلا يمكن أن تخلو المادة من الاعراض مطلقاً ، فكل مادة لابد أن يكون لها طول وعرض ولون وشكل الخ ، وهذه كلها أعراض ومظاهر من مظاهر المادة ، وبعبارة أخرى تحجب اللازمية والمفرومية بين الجواهر والاعراض ، ولا يمكن انفصال هذه عن تلك أو تصويرها بصورة من العصور . وبعد هذا نقول :

إن الأراض كلها حادثة بالمشاهدة ؛ فأنت تقوم بمد قמודك ، وتعمد بمد قيامك ، وتمشي بمد وقوفك ، وتقف بمد مشبك ، وتصنع شكلا هندسيا ذا أعراض متعددة من طول وعرض وحجم ، ففى كل هذه الأحوال أحدثت أمراضاً لم يكن لها وجود قبل أن تقوم بها ، أى كانت مسبوقة بالعدم وأحدثته إحداثاً ، فما دامت الأعراض الملازمة للجواهر حادثة بالبداية يلزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة للملازمتها الأعراض الحادثة دائماً ، فلو لم تكن حادثة لانفتت بينهما اللزمية والملازمية وهذا محال . إذاً العالم من جواهر وأعراض أو لمارة أخرى : المادة مع جميع مظاهرها حادثة مسبوقة بالعدم غير أزلية لم تكن فسكانت . وبعد أن ثبت عندنا هذا نحاول أن نقف على حقيقة أخرى وهى هل يمكن ظهور العالم وحدوته من غير سبب محدث ؟ أو هل تحقق وجود العالم بدون خالق ؟ فالجواب على هذا السؤال يكون بالنفى طبعا ، لأن الأثر يدل على المؤثر ، وأن العقل لا يتصور المصنوع من دون أن يجزم بوجود الصانع . إذاً المخلوقات جميعها تشهد وتدل على وجود خالق أثر فى المخلق وأظهر الشيء من العدم الى الوجود ، وهو قديم أزلى غير محتاج فى وجوده الى خالق أثر فيه ، فلو كان كذلك لاستلزم أن لا يكون خالقا أصلا ، لأن لم يتقرر الى غيره فى وجوده لا يمكن عقلا أن يكون علة للمخلق قطعا . إذاً فالف سببنا وتعالى أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد .

وبعد هذا نحن عرفنا أن الماديين لا يعترفون بوجود شيء فى الوجود زائد على المادة ، فالمادة عندهم هى الكل فى الكل ، فهى أزلية غير مسبوقة بالعدم ، ولكنهم بجانب هذا يعترفون بأن الحياة القائمة فى المادة غير أزلية ، فهنا يحق لنا أن نطلب منهم أن يظهروا لنا كنه الحياة ويعرفوا حقيقة تعريفها ، فلا يخلو الحال إما أن يقولوا إن الحياة ذاتها ليست شيئا زائدا على المادة بل إن الحياة هى نفس المادة ولا تختلف عنها عنصراً ، فهذا خلاف مدطام لانهم يقولون بقدم المادة وحدوث الحياة ، ومعنى ذلك أن الحياة شيء والمادة شيء آخر ؛ إذا فكيف يجوز لهم أن يصنفوا الحياة بالمادة ؟ فهذا تناقض صريح . وإما أن يقولوا إن الحياة شيء يختلف عن المادة فى الماهية ، فهذا يكذب

وحدة الدين

لمحاضرة الأستاذ محمد يوسف خليفة

الدين هو شعور غريزي في الإنسان بأن هناك قوة عظمى تدير هذا الكون وإليها مرجع الأمر كله .

وقد أخذت الجماعات البشرية منذ تكوينها تتقرب لحالقها ، كل على حسب استعدادها العقلي والاجتماعي ، فنها من عبست الأصنام توهماً أن روح الله حلت فيها ، وقدست الشمس والكواكب ، وألهت الملوك ، كما كان يفعل أهل مصر وبابل الأقدمون .

ولا يخلو تاريخ أمة من الأمم سواء كانت من أعرق الأمم مدنية ، أو أحطها همجية ، من الدين أو ما يرمز إليه ، فآثار بابل وفارس والصين ، وأطلال مصر

دعواهم ويظهر تناقضهم أيضاً لأنهم لا يمتزفون إلا بالمادة . وإما أن يقولوا لا تعرف ماهية الحياة وحقيقتها هل هي شيء يختلف في الماهية عن المادة ، أم هي نفس المادة ؟ فعندئذ تقول لهم : إن فلسفتكم إذاً مبنية على الجهل والباطل فليس لكم حق في أن تتجاهروا بها وتضلوا العقائد والأفكار .

ولا شك أن التنويم المغناطيسي والاتصال بالعالم الروحاني في وقتنا الحاضر أكبر برهان على خطأ الماديين . وحسب العاقل أن يتأمل الكون ليستدل به على وجود الله صاحب القوة الهائلة اللانهاية منه الوجود وإليه المرد ، إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والملك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون . صدق الله العلي العظيم . وصلى الله على نبيتنا محمد وآله وصحبه أجمعين

الفرعونية ، وخرائب الهند القديمة ، ومخلفات القبائل المدثرة بالمكسيك ، كلها تشهد وتنطق بملازمة الدين للإنسان ، في مختلف أطواره وأقطاره .

وما الوثنية ، على أنها ضلال عظيم ، إلا مظهر محسوس للعاطفة الدينية حادت عن مرماها الصحيح ، وما المذاهب الدينية المختلفة إلا وسائل اتخذها أصحابها طرقاً للهداية فأصاب بعضها أغراضها ، وغاب بعضها عن الوصول إلى الغايات المرجوة .

ولما كان النظام الكوني بنى على سنن منظمة ، وكان النوع الانساني من أكرم الكائنات الكونية ، فقد شاء الخالق جل شأنه أن لا يترك الناس سدى ، أو يدعهم يتخبطون في دياجير العمية والجهل ، فاحتس برحمته فريقاً منهم وهم الأنبياء ، فكانت صدورهم جهازا لتستقبل لتلتقط من الملائ الأعلى قبساً من النور والمعرفة ، وإذاعته على الجماعات البشرية كل بما يلائم زمانه واستعداده .

والمتتبع لأطوار الأمم يدرك بعد تعمق أن أديان الجماعات الانسانية في كل زمان ومكان ، استمدت وجودها من ينبوع واحد ؛ وقد بين ذلك القرآن الكريم بجلاء حيث قال « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » والمتتبع أيضا لأطوار الأمم وتاريخ الأديان يدرك أن الغاية أيضا واحدة كوحداية المصدر ، وقد بنى الدين على هيتين اثنتين هما : توحيد الله ، والخص على الفضيلة ؛ وقد أشار إلى ذلك القرآن حيث قال تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » .

وهناك آيات كثيرة في القرآن تبرهن على وحدة الدين العام للبشرية ، كقوله تعالى « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى والبيوت من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » . وليست كلمة إسلام خاصة بالدين المحمدي كما يظن البعض ، بل هي علم أطلقه الله على الدين الحق الذي جاء به جميع الأنبياء ؛ وقد أشار القرآن إلى ذلك في آيات كثيرة ، منها بعد أن ذكر قصة

إرسال عيسى عليه السلام لبني إسرائيل قسوله تعالى « فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأما مسلمون » وقسوله تعالى « ومن يرض عن مكة إبراهيم إلا من سنه نفسه » ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين . إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين . ووصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لك الدين فلا تموتن إلا وأنت مسلمون . أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهنا واحدا ونحن له مسلمون » وقسوله تعالى على لسان ملكة سبأ حينما قدمت على سليمان عليه السلام ورأت من عجائب ملكه وبديع صنمه « قالت رب إنني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين »

هذه راهين قرآنية على وحدة الدين العام للبشرية ، تكشف لنا مر قسوله تعالى « إن الدين عند الله الاسلام » وسقناها هنا للماديين الذين يتحاملون على الأديان بدعوى أنها تختلف في جوهرها ومرماها ، وأن كل نبي يجيء من عنده بدين يناقض سابقه ، وهو قول الذين لم يقفوا إلا على قصور المسائل الدينية .

فالدين واحد كما بينا وبين القرآن ، والاختلاف في التشريع يرجع لاختلاف الأمم في أحوالها الاجتماعية ، وطبائعها النفسية ، وهي حكمة بالغة ، فما يطبق الآن من النظم في فرنسا غير ما يطبق في كندا ، وما يعامل به الهنود غير ما يعامل به المصريون ، وهلم جرا .

وقد اختتم الله الأديان بالدين المهدى لبويع النوع الانساني درجات الكمال العقلي ، فبعد أن كان الأنبياء يقتابعون بالتبعية بالدين العام كل في حدود قومه وإقليمه ، جاء نبي العرب فتأدى بأنه خاتمهم ، وبأنه بعث للناس كافة في جميع أنحاء الأرض ، وأنه أتاهم رسالة تنسخ ما قبلها من الشرائع مع الاعتراف بأنها من عند الله ، وأظهر للناس كنه الدين الحق ، وحذرم من العقائد المصنوعة التي لانتها الآراء البشرية ، وترك من بعده شريعة خالدة تصلح لإقامة أكرم مدينة وتكوين أرقى أمة .

التأليه وعلاقته بالعلم

الحضرة الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

تمهيد :

إن الحل العقلي الذي أشرنا إليه في المقال السالف وهو الحل الذي قررته ديكارت للقضاء على معضلة المبدأ الظاهري بين الدين والعلم والذي كان من مبادئه الأساسية أن يترك للسديانات الموحى بها سلطان التصرف التام في دواحل إطاراتها الخاصة . والذي ارتضاه كل المؤمنين المتعقلين لم يكن هو الحل الوحيد الذي صاد القرن السابع عشر ، فبينما كان ينمو ويتثبت ويتخذ سبيله نحو السكال كان إلى جانبه رأى عقلي آخر ينشأ ويتزعزع ويبحث في البيئات الفلسفية مزلة لا يستهان بها . وبيان ذلك أن الفيلسوف الانجليزي « جون لوك » قد أعلن في الوقت ذاته مبادئ John Locke حل جديد لتلك المعضلة يتجسم أن يقتهى إلى نشوء ما يمكن أن يدعى بمذهب « التأليه العقلي » « Deisme rationaliste » أو بالدين الطبيعي Religion naturelle وهو ذلك المذهب الذي لم يلبث أن اشتهر وظفر في نهاية القرن السابع عشر ، وعلى الأخص في القرن الثامن عشر ، بمدد عظيم من الانصار نخم بالذكر من بينهم « فولتير » و « فريدريك الثاني » ملك بروسيا ، والفيلسوف الألماني « كريستيان فولف » . واليك مجمله :

مذهب التأليه العقلي :

يصدر الفيلسوف التجريبي لوك في مذهبه هذا عن عقيدة عملية مؤداها أن فكرة التأليه — كجميع أفكارنا — قد نشأت من التجربة وإن كان لمساهمة النشاط العقلي فيها حظ لا يجحد . ومن دلائل هذا أن برهان وجود

الله عند ذلك الفيلسوف ينحصر في أنه استنتاج من وجودنا الشخصي الذي هو نوع من الخدس أو البداهة كما يقول ديكارت . فمن ذلك الوجود الفردي يستخلص المرء وجود العالم ، ثم يرتقى منه إلى وجود الآلهة ؛ وعلى هذا الأساس يمكن أن يبسط مذهب المثالية العقلي القوي فينتهي إلى التحديد الآتي :

إن الفرد يستطيع أن يعثر على كل عناصر حياته الخلقية والدينية في تجاربه وتمثلاته ، ولكن ينبغي أن نعلم بدأ أن العقل عند هؤلاء القوم يتعارض مع التقاليد ومع جميع السلطات الخارجة عن نطاقه . وينبذ جميع العقائد التي تتعدى فكرنا البدئية ، أو تتجاوز الطبيعة التي نحن جزء منها ، ولهذا هو يصرح بأنه يلفظ كل الأسرار والمعتقدات الآتية عن طريق الديانات الموحى بها ولا يحتفظ منها إلا بيقينين اثنين ، أولهما وجود الله كهندس لهذا الكون ، وثانيهما خلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة . ولقد اعتبر أولئك المؤطرون العقليون آراءهم هذه في نفس الموقف الذي تقف فيه علوم الطبيعة فحزموها بأن الحقائق الطبيعية والحقائق الأخلاقية متجاسة ، وهم لا يعززون إلى الله أي فعل يمكن أن يصطدم مع النواميس الآلية التي قررها العلم . ولا جرم أن هذه الآراء متعارضة بطبيعتها مع العقيدة المسيحية ، لأن الآلهة قد صار — في نظر هذا الفريق — يتمثل في المجائب الكونية التي يحللها العلماء ليبرزوا ما محتوية من حكم دقيقة ، ولم يعد يتمثل — كما تقول الديانات السماوية — في الوجدانات البشرية مساوقة للشعور بالخطيئة أو بالسقوط أو بالنجاة أو ما إلى ذلك من الأحاسيس التي ترافق وجوده دائما في دوائر القلوب .

وقصارى القول أن خاصية هذا المذهب العقلي التألهي هي تجريد الدين من كل عناصره الفطرية المميزة له وتصويره قاصرا على عدة قواعد نظرية جافة هي أقدر على إشباع رغبة العقل منها على إرضاء النفس الإنسانية ، وفوق ذلك فإن تلك التديلات العقلية في زعمهم على وجود الله وعلى خلود النفس كانت في نظر المجاهدين جد بعيدة عن أن تظفر بالبداهة التي زعموا تحققها في دعائم قضايام . ولهذا لم يسكن من المدعش أن تنشأ في ذلك المهد معاوضات قوية ضد هذا المذهب العقلي الذي كان يحاول تخفيف الديانات إلى هذا الحد

البنفيض ، ولقد كانت تلك الممارسات تبدو في مظهرين مختلفين ؛ فأما أولهما فقد سلك طريقه إلى إنشاء فلسفة حلقية دنيئة ترى إلى الاعتماد على العناصر الطبيعية المتعارضة مع العقل كالمطابقة والغريزة واعتبارها أسسا جوهرية لمبادئها واتخاذها إياها كدعائم ثابتة لقواعدها . وأما ثانيهما فهو حل عقلي جديد يبدأ نشاطه الفعلي بوضع تعريف خاص لقصة بين الدين والفلسفة ، وهو يصدر في هذا التعريف عن وجهة نظر أخرى غير التي صدر عنها مذهبها ديسكارت ولوك والمقليان ، وسيكون « كانت » وتلاميذه المناشرون حملة لوائه والناسحين من مبادئه في عصرهم بكل ما أوتوا من قوة . وعلى أي حال فنحن نسمي اليوم في هذه السجالة بتتبع تيار المظهر الأول من مظهرى تلك الممارسة . وإليك البيان :

مذهب التأليه الطبيعي « Déisme naturaliste »

لم يكبد مذهب لوك ١٦٣٢-١٧٠٤ بنفشر في إنجلترا حتى اشتمل حوله لحبيب حدل غنيف كان من نتائج أن نشأت حركة رد عمل قوى يمكن أن نسميها فيما يأتي :

كأنه من الطبيعي أن تنشأ عن الأحذ والرد في هذه المسئلة أفكار جديدة هي وليدة البحث والموازنة والترجييع والتوجيه والاسترشاد بالعقل تارة ، والركون إلى العاطفة تارة أخرى ، ومناصرة الشراة حينئذ والانحدار إلى حميض الهوى حينئذ ثانيا ، وهذا هو الذى حدث فعلا ، فقد هبت طائفة من المفكرين فأعلنت أنها تعارض معارضة تامة في كل أنواع التفلسف الفكرى وأنها لا تردد في أن تنتقل بالمقياس الخلقى من دائرة العقل إلى دوائر أخرى ، وهنا تنفرع إلى عدة شعب فيقرر « بونلير » ١٦٩٢ - ١٧٥٢ « Butler » أنه ينسب بالمقياس الخلقى إلى كنف الضمير ، ويجزم « هولفيسون » ١٦٩٤ - ١٧٤٧ « Hutcheson » أنه ينتجى إلى الحامة الخلقية ، ويصرح « هاودهوم » ١٧١١ - ١٧٧٦ « David Hume » بأنه يعتمد في أخلاقه على الجاذبية

الطبيعية التي تربط الانسان بالانسان . وترى المدرسة الايكوسمية أنها لا ترد في القول بوجوب هدم دعائم الجدل العقلي في جميع الشؤون حتى إذا قوضت أبنيتها من أسسها وأزالت ألقاضها أحلت محلها صروح البدائيات الفطرية أو التجارب المباشرة ، وفي هذا يقول « توماس ريد » ١٧١٠ - ١٧٩٦ « Thomas Reid » وهو أحد أعيان هذه المدرسة ما موجهه :

ليس لجميع معارفنا سوى أساس واحد وهو الفروض الفريزية التي لا يمكن أن تتطرق اليه أو تنال منها أدنى منال . ولا جرم أن تلك الفروض هي التي تحكم كل آراء بني الإنسان وسلوكهم في جميع مناحي الحياة وتسودها في قوة غير قابلة للمقابلة . وفوق ذلك فإن تلك الفروض هي مبادئ الأسس العقلية كما هي سابقة على كل تفلسف ، ولهذا نستجوز على سلطان أقوى من سلطان كل تفلسف . ومن أمثلة هذه البدائيات الفطرية وجود العالم الخارجي والإيمان بوجود النفس .

أما الإطار الخاص الذي نحن بصدد الآن ، فإن « جان جاك روسو » ١٧١٢ - ١٧٧٨ « Jean-Jacques Rousseau » هو أبرز المفكرين الذين أضرمو فيه لحب الثورة الفكرية التي امتدت آثارها إلى أنحاء بعيدة المدى ، وكادت تفضل القرن الثامن عشر كله لا في فرنسا وحدها ، بل في أكثر البيئات العقلية الأوروبية . بيد أنه لم يكن مبتكرا لتلك المذهب وإنما كانت عناصره الأولى ومبادئه الأساسية ذاتها لدى أهل ذلك العصر كأنها كانت منقشرة في الهواء على حد تعبير الفرنسيين . ومن آيات ذلك أن رسالته « بيان عن العلوم والفنون » التي نشرها في سنة ١٧٥٠ والتي أعلن فيها مساوئ المدنية قد أحدثت حماسا فائقا في جميع الأصقاع الراقية .

لم ينتزع « جان جاك روسو » من تأملاته الفكرية ولا من مطالعته الخاصة شيئا يذكر من مبادئ مذهب التأليه الطبيعي ، وإنما اتزعا من حياته الداخلية وأخلاقه الشخصية . وبجمل هذه الآراء أن العاطفة هي في ذاتها مبدأ

مستقل مطلق من كل قيد ، وسيادته على العقل ثابتة إلى حد يحملنا على الجزم بأن أفكارنا ليست في أكثر الأحيان إلا أبنية منطقية أو روايات اخترعتها أذهاننا أو خيالاتنا لتعمل بها هواطينا . ويمكن القول بأن أفكار روسو من الدين لا تنمى في العموم هذه المبادئ . ومهما يكن من الأمر فينبغي أن نقرر هنا أن هذا المفكر لم يتأثر بفكرة « العلة الخاتمة » التي كانت ذاتة في عصره ، وليس الانساق المتغلغل في كل عناصر الطبيعة أو الانسجام الشامل لجميع أجزاء الكون المادية وجزئياته المعنوية ، أو النظام الدقيق الذي احتوى الوجود كله وهو يسر ظواهره السماوية وأحداثه الأرضية في آتم إحكام وأكل إتقان ؛ ليس شيء من هذا كله هو الذي جعله على الإيمان بالله كما جعل غيره من أعيان الفلاسفة وأفذاذ المفكرين ، وإنما الذي كان عنده بمثابة دعامة لهذا الاعتقاد هو شعوره القلبي القوي بالحاجة الملحة إلى الإيمان ، وإحساسه بعدم المقدرة على احتمال الارتياح . وإدراكه إحساسه بضرورة الإيمان قد سبق اعتقاده بوجود الله ، وهذا الاعتقاد قد سبق عنده ملاحظة ما في الكون من جمال وانسجام ، ومعنى هذا بعبارة أوضح أنه لا يؤمن بالله لأن مصنوعاته تبدو له منسجمة بدعة التأليف ، بل إن تلك المصنوعات لا تبدو له بهذا الانسجام إلا لأنه يؤمن بوجود الله .

ولا ريب أن هذا الرأي يذكرنا من بعض الوجوه بأحد آراء ابن سينا الذي يرفض اتخاذ إتقان الصنعة دليلاً على وجود الصانع ، ويقرر أن الواجب هو العكس من ذلك ، أي التدليل بوجود الباري على وجود كل جمال وانساق ، ويستشهد على صحة هذا الرأي بقول القرآن : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

وإنما احتريزنا هنا بكلمة من بعض الوجوه عن تبادل تمام الشبه بين الرأيين ، لأن رأى الشيخ الرئيس مؤسس على دعائم عقلية ، أما رأى روسو فهو منبثق من الشعور النفساني بالحاجة إلى الإيمان كما أسلفنا .

وأياماً كان ، فنحن إذا نظرنا إلى دين جان جاك روسو من خلال مظاهره

الخارجية ألقينا أنه لا يكاد يختلف عن مذاهب الفلاسفة العقليين ، ولكننا إذا نظرنا الى أعماقه هالنا ما بينه وبين تلك المذاهب من فروق جوهرية أخصها النبع الذي انبثقت منه مبادئه ، فليست تلك المبادئ مذهباً مؤسسا على تمقلات منطقية تؤيدها الحجج وتسندها البراهين وإنما هي نتائج حتمية لتدفقات نفسية أى أن الدين في رأيه ينبجس من القلب والعاطفة والوجدان كنسج أولى طليق من جميع القيود . ولقد بلغت به العاطفة الديفية حد الانفعال فكتب في مؤلفه الشهير « إميل » « Emile » هذه العبارة : « احتفظ بنفسك في حالة الرغبة القوية الدائمة في وجود الاله ، فإنك اذا فعلت لن ترتاب في وجوده أبداً » .

من هذا الادراك العاطفي للدين وعلى ضوء هذه الآراء الخاصة نستطيع أن نحدد العلاقة الجديدة التي استقرت بينه وبين العلم في ذلك الحين الذي سادت فيه تلك المبادئ . أحاسيس الجماعات التي آمنت بها . وبجمل القول في هذا الشأن هو أن تأسيس الدين على العاطفة التي هي مبدأ متبذين كل التباين مع المعرفة العقلية من شأنه أن يفصم كل عرى الصلات بينه وبين العلم ، إذا أن كلا منهما يتحدث بلغة لا يفهما الآخر ، ويسير في اتجاه مباهين لا اتجاه صاحبه . وإذا فالمصافاة هنا هي التضاد بأكمل معانيه . ولا ريب أن هذا النهج في إدراك الدين والعلم على هذا النحو لم يلبث أن أغوى عددا عظيما من المفكرين لانه أزال من أمامهم عقبة كأداء كانت تعترض طريق تفكيرهم كلما اصطدموا بأحد التعاليم المسيحية التي ليس لها من العقل مستند يؤيدها أو يلتزم معها ، فأصبحوا بعد هذا الادراك الجديد يدفعون كلا من العلم والدين في طريقه الخاص ، فيسير الأول متثددا متقيدا بالمناهج العقلية ، مسلحا بالحجج والبراهين ، بينما يتدفق الثاني من العواطف المحضة التي لا نسأل من لم ولا من كيف ، وبهذا قد زال خطر الاصطدام بينهما ما دام القائلون عليهما يؤمنون بهذه المبادئ التي تتزل العلم أرفع منزلة من الرأس ، وتحمل الدين في أحر مكان من القلب . ولا جرم أن هذا الجدل كله قد دار بين العلم والمسيحية لا بين العلم والدين من حيث هو ؟

حول بعض آى الكتاب الحكيم والآدب النبوى

امضية الأستاذ الشيخ محمود السواوى
المدرس بمعهد القاهرة

« وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . قرآن كريم
« اللهم انقمى بما علمتنى ، وعمى ما ينفعنى ، وزدنى علما » . حديث
شريف .

حقا لقد جمع هذا الكتاب الكريم ، والنبأ العظيم ، حاجة البشر كلها ،
فما غادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحماها « ما فرطنا فى الكتاب من شيء »
« وكل شيء فصلناه تفصيلا » حتى كان عند الله بن مسعود رضى الله عنه
يقول : لو ضاع لى عقال بعير لوجدته فى كتاب الله . وليس معنى ذلك أن
الكتاب الكريم يقول له : إن عقال بعيرك فى مكان كذا ، ولكنه رصديق
إيمان السلف الأولين من هذه الأمة بمكانة القرآن فى الإرشاد والهدى ، وهو
الإذعان الصادق لبركته ، وأنه مصدر لتصرف الإنسان فى حياته ، يده كيف
يسير على القسط المستقيم حتى فى التافه من أمره ، وما لا وزن له من شئته :
« أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى
الظلمات ليس بخارج منها » .

ذلك مثل من نعمة الله بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فأخذ الكتاب
بقوة واهتدى بهديه المبارك ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى
الله الذى جاء به « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو
شاهد »

من ذا الذى يتلو هذا الكتاب حق تلاوته ثم لا يطامن نفسه من خشية
الله ، وينحضع لهظمته وكبريائه ، وهو سبحانه بكل شئ عليم ؟ « الرحمن علم
القرآن ، خلق الإنسان علمه البيان » . « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق

الإنسان من خلق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم . « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون . ألم يروا إلى الطير مستخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله . إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون . »

سبحانك اللهم وبحمدك ! لقد جهل الناس جميعا ما لم تعلمهم ، ولقد ضلوا ما لم تهديهم ، إيماننا بمظمتك ، وعرفانا لحق ربوبيتك . « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » :

ويل لابن آدم ! فوالذي تقمى يده لولا ما منحه الله سبحانه من كرامته ، وسخر له من كائنات خلقه ، إذا لفضله كل ما في هذا الكون من حيوان ونبات وجواد ! لقد عرض الله سبحانه الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا . « ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الضالون ، وهل يقول الله سبحانه « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله » ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم « لو تعلم البهائم ما تعلمون من عذاب الله ما أكلتم منها سمينا » إلا لتعلم أيها الإنسان أن ميرتك في هذا الوجود إنما هي الانتفاع بالعقل ، والالتماظ بالاعتبار والفكر ، فإذا لم تكن ذلك الممتار فكل ما في الوجود خير منك !

هذا الكتاب الكريم يوجه النفس الانسانية وجهتين عليهما قوام الحياة وسعادة الاسرة الآدمية : بوجهها وجهة الحق والمعرفة الصحيحة ، وبوجهها وجهة السمو الخلقى ، والآداب القويم .

والوجهة الاولى هي الأساس الذي إذا سلم صح بنيان الحياة وقام نظامها ، وإذا لم يسلم أوشك أن يتداعى بنيانها وتتقوض حيطانها . وبقدر ما يكون الجهل يكون الفساد والاضطراب ، حتى إذا تجاوز الجهل حده ، وهذا طوره ، فصل الله سبحانه فصله بعمق الإنسان ، وجاء وعده بإبادة هذا الوجود .

وإن من أفرط الساعة أن يرفع العلم ويقهر الجهل . وإذا كان ذلك لم يكن لبقاء هذا الـكون حكمة ، ولا فى بقاءه مغنم للانسانية ، لأن الله سبحانه جعل الانسان خليفة عنه ، وإذا جهل خليفة الله لم يكن غلامته معنى . ذلك هو ما يدل عليه الكتاب إذ يقول : « حق إذا أخذت الارض زخرفها وازيفت وغلن أهلها أنهم قادرون عليها أتاهم أمرا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس » . وفى الحق إذا غلن أهلها ذلك لقد جهلوا جهلا لا يصح معه علم فلا يستقيم عليه أمر .

ومن مظاهر هذه الوجبة الكريمة (وجهة العلم الصحيح) ما نجد منه نبأنا فى تصايف هذا الدين ، وما أكثره من مثل :

« يأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه » . ولولا أن يشتط فى القلم لأسهبت القول فى ناحية هذه الجهالة وما يدل عليه اعتقادها من ضلال وإرخاء عنان عند التسليم بها . ولعمري لقد هلك المتحرف فى معرفته لأن كل عمله أهوج بمقدار ما تحرف فى عقيدته . فالكتاب الكريم يدعو الى الاتزان فى النظر ووضع الأمور فى نصابها وأوضاعها بلا غلو ولا إسفاف . ولذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم لعل : « يا على أنت كعيسى ابن مريم ، هلك فىك رجلان : محب قال ، ومبغض قال » . ويقول الله سبحانه : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » ، « ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تمدلوا » . وجاء رجل فى شهادة بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : هل رأيت الشمس ؟ قال : نعم ، قال : على مثلها فاشهد وإلا فدع .

وحدثنى أنت هل تستطيع أن تنصور كيف جمع الله سبحانه الكتاب مع الميزان فى قوله « لقد أرسلنا رسلا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » إلما بين الكتاب والميزان من رحم ماسة وصلة وثيقة ، هى ما بينه سبحانه بصريح البيان فى قوله : ليقوم الناس بالقسط ؟ وحسبك بها من صلة لا تنه ، ورابطة لا تنقسم عراها ، فكل من الكتاب

والميزان قوام لكل مائل ، قصد لكل جائر ، مرجع في تحديد الحقائق المنوية والحمية معا .

ولقد غرس هذا التوجيه الكريم في النفس السامية العظيمة نفس عبد بن عبد الله أن الحق والحكمة أساس الحياة الصحيحة ، ومعيار النظام الذي يسير بقافلة الوجود الى حيث السعادة في أروع صورها ، وفي أروع مظاهرها ، فنسيت في سبيل ذلك ما فطر عليه الناس من ميل مع الحب في أقوى صوره وأحد مظاهره ، تزكية النفس من كل ما تورط فيه هذا الوجود من دنس وإسفاف . « يا أسامة أنشفع في حد من حدود الله ؟ والذي نفس عبد بيده لو أن فاطمة بنت عبد مرقت لقطع محمد يدها ! يا عباس يا محمد ! اعمل لا أغنى عنك من الله شيئا . يا فاطمة يا بنت عبد اعملي لا أغنى عنك من الله شيئا » . وجاء رجل اليه يسأله أن يكون شريكه في الجنة فقال « أتأتى بكثرة السجود » . ذلك بصيص من وجهة الحق والحكمة في الاسلام .

وأما وجهة الادب النفسى ، والسمو الخلقى ، فذلك متجلية سافرة في كل ما يكبح من هاج النفس وزوة الطيش ، وغواية الغرور ، واقتياد الفجور ، يتجلى في مثل قوله « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ، « وحلق الإنسان ضميما » . « فسلوا إن كنتم غير مدينين ترجمونها إن كنتم صادقين » « أفرأيتم ما معنون . أتأتى تخلقونه أم نحن الخالقون » الخ . فهذا وأمثاله لتقف النفس على نقصها فتعترف قدرها ، ورحم الله امرءا عرف قدر نفسه .

وإن هذه الناحية لتتجلى سافرة فيما شرع الله سبحانه من تكليف سوى فيه بين مختلف الطبقات ملوكهم وسوقتهم ، رؤسائهم ومرءوسهم ، حتى قال عمر لسمد بن أبي وقاص : « يا سعد لا يغرنك في الله أن يقال خال رسول الله أو صاحب رسول الله ، فإن الله لا يحجو المنيء بالسبي وإنما يحجو المنيء بالحسن ، والناس في دين الله سواء بتفاضلون عنده بالطاعة » ، رحلك الله يا امرءا ما كنت إلا صدى يردد روح الاسلام الذى اختلط بلحمه ودمه وخالط منه الشغاف ! « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خير » .

وبعد ، فلعنك أيها القارئ الكريم تستطيع أن تجد في ذلك النفس الكريم ضياء وهدي . ولعلك تستطيع أن تدرك بينك التاحيتين الخطيرتين (وجهة الحق والحكمة ، ووجهة الأدب والخلق) ، فيما صدرت لك به مقال من تلك الحكمة العالية . والأدب السامي : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ؛ فانها من الناحية الأولى المنطق الصائب والقول الفصل ، فله سبحانه آتي عباده ما شاء من علم ومعرفة ، وقسم فيه الخطوط كما قسمها في الأرزاق ، وقد قرنها في كلامه الحكيم « وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أم يقسمون رحمة ربك ! نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا » .

واعترف الملائكة بهذا فيما حكى عنهم بقوله « قالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم » .

ولقد نشأ هذا الوجود منذ نشأ طالع على تعليم الله يعشو إلى ضوء ما نصب الله سبحانه له من آيات في الانفس وآيات في الآفاق ، ومن وحى على السنة من اصطفى من عباده ، ومن إلهام له في ضلاله ورشاده . وهو سبحانه خالق آلات العلم وأسبابه من الحواس التي هي طريق الإدراك ، والعقل الذي يرتب الفكر ، ويعتبر بالنظر ، والكون الذي هو موضع العبر ، والمراح والمغدي لكل معتبر . والكتاب الكريم ناطق بأنه سبحانه مفيض العلم والهداية « قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » « ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم » . « ويسألك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا . ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا ، إلا رحمة من ربك إن فضلنا كان عليك كبيرا . قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي غلا فيه كثير من الجاهلين فنسبوا إليه من العلم ما لم ينسبه إلى نفسه ، افتر كيف يخاطبه الله سبحانه ويضمه في حاقه وينزله في منزله ؛ لقد أزل الله عليه الكتاب والحكمة وعلمه ما لم يكن يعلم . لقد وجده ضالا فهدى . لقد وجهه أن يضرع اليه ، ليفيض عليه « فتعالى الله

الملك الحق ، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه ، وقل رب زدني علماً . ولما سأله الكفيل أن يأتي بغير القرآن عما يتفق مع عقائدهم الزائفة وأهوائهم الفاسدة قال الله سبحانه له : « قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي » ووصفه الله سبحانه بأنه لا يدرى سيور أمره ولا الخاتمة من شأنه « قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين » . وفي الصحيح أن امرأة من الأنصار قالت لما كفن عثمان بن مظعون : رحمة الله وبركاته عليك أبا السائب ! فشهداتي عليك لقد أكرمك الله . فسميها صلى الله عليه وسلم فقال : « أما هو فقد جاءه اليقين ، والله إنى لأرجو له الخير ، والله ما أدري وأنا رسول الله ما سيفعل الله بي » . وفي الصحيح من حديث الخضر وموسى قال الخضر لموسى : إنك لن تستطيع معي صبراً . إنى على علم من علم الله علمته لا تستطيع أنت ، وأنت على علم علمك الله - الحديث . وإذا كان الله سبحانه هو الذى علم الإنسان فلقد شاءت حكمته أنه لم يطمه من المسلم إلا قليلاً فى جنب الحقائق الثابتة والمعارف غير المتناهية : « قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » . « ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » .

الدنيا

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الدنيا عرض حاضر ، يأكل منه البر والفاجر ، والآخرة وعد صدق يحكم فيها ملك قادر ، يفصل الحق من الباطل » . وقال عليه الصلاة والسلام : « الدنيا خضرة حلوة ، فمن أخذها يحمقها وبورك له فيها ، ومن أخذها بغير حقها كان كالآكل الذى لا يشبع » .

الى أى حد جدد المحدثون فى البديع؟

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد ابراهيم موسى

المدرس بكلية اللغة العربية

أنبأناك فى كلمات مضت أن الهدف الاسمى للشعر عند القدماء كلام يرسله الشاعر عن فيض السليقة ، وقول يعنه عن إلهام الفطرة ، وممان تحليها عليه حياته وما فيها من معالم ومشاهد ، وصور ورسوم ، أبرز مميزاتها الجلاء والوضوح ، وأجلى خصائصها السهولة والنصوع ، دون أن تستشف من ورائها مجهودا شاقا أو غوصا عميقا ، فى أساليب وصينة قوية تفرها القمحوة ، وتكسوها الجزالة . ذلك الذى حرص عليه الأقدمون وعلقوا به همهم فبلغوا فى ميانهم غاية ليس وراءها غاية .

وفى هذه الكلمة ننبئك أن الهدف الاسمى للشعر عند المحدثين قد كان شيئا آخر غير ما حرص عليه المتقدمون ، فقد حرصوا على أن يقرضوا شعرا يصور روعة الحياة ومباهاها ، ويبرز كوامن جلالها وجلالها ، وفهموا الجمال الشعرى والرواء البيانى على نحو يغابر منحنى المتقدمين . فالجمال فى نظر الشاعر القديم : هو السلامة فى الفطرة ، والصدق فى التعبير ، والقوة فى الإجابة ، والوضوح فى التصوير ، وإرسال بوارع السكلم حسبا يوحى به الطبع الجلباش ، وتلهم الفطرة الصافية . أما المحدثون — وقد احتذوا حدو الأقدمين فى نوع الشعر وغرضه كما أسلفنا — فقد وجدوا مجال التجديد ضيقا عليهم ، وأبواب الانتكار موصدة فى وجوههم ، وأبنا ولوا وجوههم نحو هذه الغاية وجدوا القدماء قد عبدوا طرقها ، وأوضحوا معالمها واستولوا على أمدها ، فقد استأثر القدماء بالمعارات الجزلة والأساليب القوية ، وأنوا على كل معانى المدح والهجاء وما إليها من أغراض الشعر ، فاستقر فى نفوس جمهورهم أن المعانى قد نفذت ، وأنه لا سبق فيها ولا تبرز لواحد منهم ، وأن أم شئ ينبغى أن تتساقى اليه نفوسهم وتعمد عليه آمالهم فى التجديد حتى يبين سبقهم ويتجلى تفوقهم إنما

هو الصباغة ؛ فليس همّ المحدثين أن يقولوا أى قول ، بل همهم أن يبرزوا أفقواهم خلاصة جذابة ، عملاقة بأبهى حلل البيان ، موشاة بأروع سمات الكلام ، وذلك لا يتأتى إلا بالتسوير على المباشرة بالوخف ، والصباغة بالتنميق ، والمعنى بالتوليد والمبالغة فيه الى حد قد يخرج من حدود المعروف وييمده عن آفاق المعقول ، وبافتراض الملل الخيلية التي نبت عنها عقول الأقدمين ونجافت عنها نفوسهم لا يلائمها الصدق في القول ورغبتها في تصوير الواقع المنفوس على ما هو عليه من صور القوة أو الضعف ، والمحجب الحاجب أنهم لم يستمدوا نواة تحديد من مقومات حياتهم وما تملبه عليهم صورها ومشاهداتها ، بل هرعوا الى الأدب القديم يستجدونه ، وعكفوا عليه منقبين في أنصوصه لعله يواتبهم بما يكون رائعا خلايا ، وجيلا أخاذا ؛ وأدب العرب كريم كالعرب يسجد اذا استنجد ، ويفيث اذا استغث ؛ وآية ذلك أنهم وقعوا على أشياء ما زالوا يروصون أنعمهم عليها ، ويتعقبونها ، ويحفلون بها ، ويوشحون بها شعرهم ، ويكثر من منها حتى اكتسبت على أيديهم صفة التجديد ، تلك هي ما مردناها عليك في كلمات سابقة من طباق وجناس وما اليها مما طرقه الجاهليون والاسلاميون حقوا من غير تلمس أو تكلف ، بل من غير أن يعرفوا له اسما سوى أنه لون من ألوان البيان ، أوجب به المحدثون فتوروا عليه وحلوا به قريضهم ، وأطلقوا عليه اسم « البديع » أو « اللطيف » .

وكما تقدم الزمن بالمحدثين وجاءت منهم طبقة أربت على سابقتها في هذه الأصباغ ، وتعمقت في هذا البديع ، وأحدثت فيه ألوانا ، وابتكرت فيه أنوا ، أو ولدت فيه تواريخ صارت به الى التعقيد ، حتى أضفى الشعر فنا ومنعة تملرها الكلفة ، وتستشف منها المشقة ، وأصبحنا نرى الألفاظ تبدل والعبارات تفسر ، لا خدمة للمعنى ولا معاونة له في سبيل جلالة وكأله ، بل ليحدث اللفظ طربا في السمع ، وليتأتى به لشاعر صبيغ من أصباغ البديع . لهذا تحرك مطمئنين بأن التكاف كان أول ظاهرة في شعر المحدثين . قال ابن رشيق (١) :

« إنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين اتفأ هذا بناء فأحكه وأنقه ، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه ، فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن ، والقدرة ظاهرة على هذا وإن خشن » . وقال الجرجاني (٢) « فلما أفضى الشعر الى المحدثين ،

ورأوا موافق تلك الآيات من الفرافة والحسن ، وتغيرها عن أخواتها في الرشاقة والطف ، تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه « البديع » ، فمن يحسن ومضى ، ومحذور ومذموم ، ومقتصد ومفرط .

برز الشعر إذن في ثوب جديد يفاخر ما لبسه في القديم ، وأصبح بعد حين من الزمان صنعة بالمعنى الصحيح ، بهيم الشاعر فيه وراه الأصباغ البدئية التي انسمت بميات الحضارة والترف ، وانفتحت بوشاح العقل المفكر والعلم الغزير والمزاج الرقيق ، والبيئة الاجتماعية المنظمة ، وفاضت بالمذاهب الدينية والفلسفية التي تنزع الى العمق وتعمل الى التنسيق ، فابتعدت عن أصولها في القديم ، وباينت ما جرى منها على ألسن الأقدمين ، وما ذلك إلا لأن الأقدمين لم يكونوا أصحاب ثقافة أو صنعة أو فن ، بل كان الطبع فيهم جياها قويا ، وكانت عباراتهم ترجحنا مبينا عن خواطرم وما يجول بأنفسهم ، فلا يحفظون ولا يبدلون إلا اذا كان المعنى هو الذي يستدعي هذا الحذف ويحتم هذا التبديل ، ولا يغيرون شيئا بآخر إلا اذا كانت المعاني تكتسب قوة وروعة بذلك التغيير ، فالمعاني هي التي نستولي عليها ، وهي التي نقودم ، وهي التي نحركهم .

أما ما قيل عن طغيان الفتوى ، وزهير بن أبي سلمى ، والناطقة الديباني ، والحطيئة ، وعدى ابن الرقام ، ومن تأشبههم ولف لغتهم من أنهم كانوا أصحاب أناة وروية في الشعر ، وأنهم كانوا عبدا 4 ، وأنهم اعتنقوه فأشقام وأنجدهم في سبيله ، فليس معناه التكلف أو الصنعة التي سنرفها عند المحدثين ، بل كانوا حريصين على ألا تبرز أشعارهم قرأى العام إلا بعد تهذيبها ، ولم يكن التهذيب في نظرم إلا طرح ما لا يحتاج اليه المعنى ، أو إبعاد معنى لا يأخذ بمجامع القلوب ، أو استبدال عبارة بأختها ، أو لفظ بغيره أتم منه وأنسب ، وما جاءهم من صنع بديعي فد كان من غير حمد أو سبق إصرار ، ومن غير أن يكون الشاعر محبب منه ، وقد اطردهما الحكم للأقدمين في ألوان كلامهم جميعا . قال عبد القاهر الجرجاني (١) بعد أن ساق أمثلة لسجع المقبول المستحسن من كلام القدماء : « فأنتم لا تجد في جميع ما ذكرت لفظا

اجتنب من أجل السجع ، وترك له ما هو أحق بالمعنى منه وأبرّ به ، وأهدى إلى مذهبه ، ولذلك أنكر الأعرابي حين شكّا إلى عامل الماء بقوله « حلات ركابي ، وشققت ثيابي ، وضربت صحابي » ، فقال له العامل « وتسج (١) » ، إنكار العامل السجع حتى قال : فكيف أقول ؟ وذلك أنه لم يعلم أصابع لما أراد من هذه الالتفات ، ولم يره بالسجع محضاً بمعنى أو محدثاً في الكلام استكراها أو خارجاً إلى تكلف واستعمال لما ليس بمتبادر في غرضه . وقال الجاحظ : لأنه لو قال حلات إبلي ، أو جمالي ، أو نوق ، أو براني ، أو صرمتي ، لكان لم يعبر عن خفي معناه ، وإنما حلت ركابه ، فكيف يدع الركاب إلى غير الركاب ؟ وكذلك قوله : وشققت ثيابي وضربت صحابي .

أما المتكلفون من المحدثين فقد عمدوا إلى هذه الأصابع محمداً ، ولم يسلوا المعاني على سجيئتها ويدهوها تطلب الالتفات لانقسامها بل وضعوا في أنفسهم أنه لا بد من تجنب أو تطبيق أو ما إليهما بلفظين أو معنيين مخصوصين ، فوقع كثير منهم في الخطأ الفاحش ، وأطلقوا ألسن العيب والتدحج عليهم من عقابها ، وذهب رواء شعرهم وقوة طبعهم ضحية هذه الأصابع التي آثروها بالاختيار والتقديم ؟

العلم والعلماء

قال أمير المؤمنين عبد الله بن المعتز : العلماء غرباء لسكرة الجهال ، العلم جال لا ينجى ، ونسب لا ينجي ، زلة العالم كأنكسار سفينة يفرق معها خلق كثير غيره . إذا زل العالم ، زل بزلته عالم . من لم يحتمل ذل التعلم ساعة بقي في ذل الجهل أبداً . ماصين العلم يمثل بذله لأهله . من كتم علماً فكأنه جاهله . العلم يمنع أهله أن يمنعوه أهله .

وقال أيضاً : المتواضع في طلاب العلم أكثرهم علماً ، كما أن المكان المنخفض أكثر البقاع ماء . إذا علمت فلا تذكر من دونك من الجهال ، وإذا ذكر من فوقك من العلماء .

(١) حكاه في المصدر السابق . ورواية البيهقي ١٠٦ - ١٠٧ : أو سج أيضاً .

الخطابة في الأندلس

البلوطنى خطيب الأندلس

لمفضلة الأستاذ الشيخ أحمد الشرباصى

المدون بالأزهر

هو أبو الحكم منذر بن سعيد البلوطى الأندلسى ، ينسب الى ناحية تسمى « البلوط » أو « غصن البلوط » . قال ياقوت فى معجم البلدان (١) : « البلوط ناحية بالأندلس . ينسب اليها المنذر بن سعيد البلوطى القاضى بالأندلس ، وكان أحد الأعيان الأماثل ببلاده زهدا وعلما ، وأدبا ولسانا ، ومكانة من السلطان » . والبلوط نوع من الشجر . وجاء فى إجماع الأعلام : « التفحص فى اصطلاح الأندلسيين كل موضع يسكن سهلا كان أو جبلا ، بشرط أن يزرع ، وقد أضافوه الى عدة مواضع فى بلادهم ، فنها غصن طليطلة ، وغصن أكشونية ، وغصن إشبيلية ، وغصن البلوط ، وغصن الأجم ، وغصن سورنجين ، وغصن شريش » . ومثل هذا أيضا ورد فى القاموس المحيط .

وقد قال ياقوت فى معجم الأدباء (٢) عن البلوطى : « كان نحويا فاضلا وخطيبا مصقعا ، وشاعرا بليغا ، ولد سنة خمس وستين ومائتين ، ورحل فلحق جماعة من العلماء والأدباء ، وجلب فى رحلته كتاب الأشراف فى اختلاف العلماء رواية عن مؤلفه ابن المنذر النيسابورى ، وكتاب العين للخليل رواية أنى المباس ولاد ، واتصل بعدد الرحمن الناصر فحظى عنده ، ولما توفى الناصر وولى ابنه الحكم أقره على القضاء ، واستغنى غير مرة فاعفاه ، وكان وقورا صليبا فى الحكم ، مقصدا على إقامة العدل والحق ، وإزهاق الحور والباطل ، أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر ، له كتب فى السنة والورع ، والرد

على أهل الأهواء والبدع ، ومن مصنفاته المتداولة : أحكام القرآن ، وكتاب الناسخ والمنسوخ ، وله رسائل وخطب مجوعة وأشعار متفرقة مطبوعة
وفي آخر الترجمة يقول ياقوت : « توفي منذر بن سعيد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة » .

ويقول عنه الفتح بن خالان في مطمح الأتقى (١) : « آية حركة في سكون ، وبرة لم تكن معدة ولا تكون ، وآية سفاهة في تحصيل ، وجهامة ورع في طي تبسم ، إذا جد تجرد ، وإذا هزل زل ، وفي كلنا الحالتين لم ينزل للورع من مراقب ، ولا اكتسب إنما ولا احتجب ... وناهيك من عدل أظهر ومن فضل أشهر ، ومن جور قبض ، ومن حق رفع ، ومن باطل خفض » .
وكان مهيبا طيبا صارما غير جبان ولا طعز ولا مراقب لأحد من خلق الله في استخراج حق ودفع ظلم ... وله سنة ثلاث وعشرين ومائتين عند ولاية المنذر بن محمد ، وتوفي يوم الخميس ليلتين بقيتا من ذي القعدة سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة » .

هذه السطور القلائل هي جل ما كتبه المصادر الأندلسية التي بأيدينا من تاريخ البلوطي ، وأول شيء نلاحظه على القاصدين السابقين أننا نجد ياقوتا والفتح بن خالان يختلفان اختلافا كبيرا في تعيين السنة التي ولد فيها البلوطي ، والسنة التي مات فيها ، وفي تعيين عمره تبعا لذلك . فياقوت يقول : إنه « ولد سنة خمس وستين ومائتين » والفتح يقول « وله سنة ثلاث وعشرين ومائتين . وفي تعيين وفاته يقول ياقوت : « توفي سنة خمس وخمسين وثلاثمائة » والفتح يقول : « سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة » . وعمر البلوطي على قول ياقوت هو تسعون عاما ، وعلى رأي الفتح مائة وأثنا عشر عاما .

ولم يخف الاختلاف في مولد البلوطي وعمره عند هذا الحد ، بل جاء السيوطي في بنية الوفاة (٢) بخدد عمره باليوم والشهر والسنة ، فقال : « ومات

يوم الخميس لأربع حوز من ربيع الأول سنة ٣٤٩ وبلغ من السن مبعاً وأربعين سنة ، ويكون مولد البوطى عى رثى البوطى فى سنة ٣٠٢ . وجاء الشيخ عرنوس فى كتابه تاريخ الفصاء فى الاسلام فقال : وكان المنذر ابن صعيد المولود سنة ٢٧٣ هـ المتوفى سنة ٣٥٥ قاصى قرطبة ، فيكون عمره على هذا اثنين وعشرين عاماً .

والذى رجحه هو ما رواه ياقوت فى معجم الادباء وصاحب المغرب من أنه ولد سنة ٢٦٥ ومات سنة ٣٥٥ هـ ، وذلك لأن صاحب المطمع يذكر (١) أن البوطى استمر فى القضاء إلى أن مات الناصر لدين الله ثم ولى ابنه الحكم فأمره ، وفى خلافته توفى والناصر قد ملك من سنة ٣٠٠ إلى سنة ٣٥٠ كما تذكر المصادر الاندلسية (٢) ، وتولى بعده ابنه الحكم ، ولا بد من أن يكون البوطى قد شهد جانباً من خلافة الحكم كما يقول ابن خاقان ، وهو على هذا الرأى الذى رجحه قد شهد منها خمس سنوات ، وبقيّة الروايات — ما عدا رواية عرنوس — تقتضى أن موت البوطى كان قبل خلافة الحكم .

كذلك لا بد من أن البوطى يوم وقف بين يدي الناصر خطباً خطبته المشهورة — وسيأتى الحديث عنها — كان فى سن الشيوخ حتى يجزى على هذا الموقف وبراء الخليفة أهلاله وللإمامة فى المسجد الجامع بالزهراء ؛ وزيادة رسول قسطنطين ملك الروم للناصر فى هذا الموقف كانت بعد سنوات من تولى الناصر للخلافة ، فإذا رجحنا أن البوطى ولد سنة ٢٦٥ هـ تكون سنة يوم خطب أربعين سنة أو ما يقاربها ، وهى سن مقبولة فى مثل هذا المقام . على أننا نعود بعد ذلك فنقول : إن هذا المييب ، وهو الاختلاف البين فى تحديد التواريخ التى ولنغيبها عظماء رجالنا أو ماتوا فيها ، دة منتشر ، وظاهرة شائعة فى كتبنا ، ومصادر أدما يوحه خاص ، ولذلك أسباب كثيرة ليس هذا مجال الإفاضة فى نوسيحها والتمايق عليها .

• • •

(١) ص ٤٢ . (٢) مثل نفع الطيب ج ١ ص ١٦٦

استطاع منفر بن سعيد بما وهب له الله من طباع الأدب ، وبما بذله في سبيل العلم والمعرفة ، وبما رحل إليه من معاهد ، وبمن لقي من العلماء والأدباء ، وبما قرأ من الكتب والأسمار ، أن يكون لنفسه ثقافة طالية ، وأن يرقى في درجات المجد الأدبي مريماً ، حتى قال بإعجاب الملوك والخلفاء والأسراء ، وحتى استطاع بخطبة واحدة بخطها في حضرة أحمد الخلفاء أن يسجل اسمه بين عظماء الأدب العربي ، وأن يذكر المؤرخون اسمه على أنه زعيم الخطابة في الأندلس ، ويذكرون أن خطبته تعد أشهر موقف من مواقف الخطابة في هذه البلاد ، لأنها كانت كالشمع الذي يدل على الشمس ، وكالزاد المبقى بانهمار الزيت الصيب بعد قليل .

ولهذه الخطبة قصة يشير إليها أكثر المؤرخين ؛ فقد ذكروا أن الأندلس بلغت في عهد عبد الرحمن الناصر شأواً بعيداً في العظمة والجلال ، وأصبحت عاصمتها « قرطبة » بقضه مركزاً للعلوم والآداب حتى نافست « بغداد » عاصمة المشرق ، فقصده رسل الملوك يحملون إليه الهدايا والتحف والرسائل خاطبين وده وصادقته ، ومن بين أولئك الملوك « قسطنطين » ملك الروم وصاحب القسطنطينية ، فإنه رغب في مواعدة عبد الرحمن ومهادته ، وبعث إليه بهدية مع وفد استقبلهم عبد الرحمن الناصر استقبالا رائماً يوحى إليهم بجلال ملكه وعظمة سلطانه ، ففرش البسط ، وظلل الأبواب بالديباج ورفع الستور ، ثم أراد أن يسمع الوفد الألسنة المهيئة عن استتباب الأمن في رعيته ، وما آفاه الله به على قومه من العزة والنعم ، فتقدم إلى ولده الحكم ولي العهد ، وطلب منه أن يعد من الخطباء من يصلح لتمداد ما تراه وعرض مفاخره ، والتنويه بإصلاحاته في عهده الزاهر ، وأن يكون ذلك قبل نفيد الشعراء ؛ فعهد الحكم بذلك المهمة إلى أبي علي البغدادي اسماعيل بن القاسم القالي صاحب الأمانى والنوادر ، وهو حينئذ ضيف الخليفة الراشد عليه من بغداد ، وأمير الكلام وبحر اللغة — كما يعبر المقرئ في تقع الطيب — فلما التأم الجمع قام أبو علي وحده الله وأتى عليه ، وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم أرنج عليه ، وانقطع وبهر — كما يقول ياقوت — وما وصل إلا قطع ، ووقف

ساكننا متفكرا ، لا ناسيا ولا متذكرا — كما يقول الفصح بن خافان — فلما رأى ذلك متفكر بن سعيد البلوطى ، وكان ممن حضر فى زمره الفقهاء ، قام من ذاته ، ووصل افتتاح أبى على بكلام بهر العقول واسترعى الاصماع ، ألقاه سحبا كأنما كان يحفظه قبل ذلك بمدة ، وبدأ من المكان الذى انتهى إليه أبو على القالى البغدادى فقال (١) :

«أما بعد حمد الله والثناء عليه ، والتمدد لآلائه ، والفكر لنعمائه ، والصلاة والسلام على محمد صفيه وخاتم أنبيائه ، فإن لكل حادثة مقالا ، ولكل مقام مقال ، وليس بعد الحق إلا الضلال ، وإنى قد قمت فى مقام كريم ، وبين يدي ملك عظيم فأصغوا إلى — معشر الملا — بأصوامكم ، وافقهوا عنى بأفئدتكم . إن من الحق أن يقال للمحق صدقت وللمبطل كذبت ، وإن الجليل تعالى فى صحائه ، وتقدس بصفاته وأسمائه ، أمر كلمه موسى صلى الله على نبينا وعليه وعلى جميع أنبيائه أن يذكر قومه بأيام الله عز وجل عندهم ، وفيه وفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فدوة حسنة . وإنى أذكركم بأيام الله عندهم ، وثلافيه لكم بخلافة أمير المؤمنين التى لمت شعثكم ، وأمنت سربكم ، ورفعت خوفكم ؛ كنتم قابلا فكثركم ، ومنضمين فقواكم ، ومستذلين فنصركم ؛ ولله الله رحابكم ، وأسند إليه إمامتكم ، أيام صربت الفتنة مرادقها على الآفاق ، وأحاطت بكم شعل النفاق ، حتى صرتم فى مثل حذقة البعير ، من ضيق الحال ونسكد المعيش والتغيير ، فاستبدانتم بخلافته من الشدة بالرخاء ، وانتقلتم بيمين سياسته إلى تمهيد كنف العاقبة بعد استيطان البلاء !

«أنشدكم بالله معاشر الملا ! ألم تكن الدماء مسفوكة لحقنها ، والسبل مخوفة فأمنها ، والأموال منتهبة فأحرزها وحصنها ؟ . ألم تكن البلاد خرابا

(١) ذكر ابن حبان وغيره أن الذى أمر بالسكلام أولا هو الفقيه محمد بن عبد البر الأندلسى صنيعة الحكم ؛ فيها له الموقف وبهره ، فلم يمتد إلى لفظة ، بل غشى عليه ، فقيل لالقلى : قم فارق هذا الوهى . فقام لحمد الله وصلى على الرسول والآل ثم انقطع ، فقام البلوطى وقال ما قال .

فعمرها ، ونفور المسلمين مهتضة خماها ونعرها ؟ فادكروا آلاء الله عليكم بخلافته ، وتلافيه جمع كلمتكم بعد افتراقها بإمامته ، حتى أذهب الله عنكم غيظكم وشفى صدوركم ، وصرتم بدأ على عدوكم ، بعد أن كان بأسكم بينكم ، فأنشدكم الله ! ألم تكن خلافته قتل الفتنة بعد انطلاقتها من عقابها ؟ ألم ينال صلاح الأمور بنفسه بعد اضطراب أحوالها . ولم بكل ذلك إلى القواد والأجناد ، حتى باقره بالقوة والمهجة والأولاد ؟

« واعتزل النسوان وهجر الأوطان ، ورفض الدعة وهي محبوبة ، وترك الركون إلى الراحة وهي مطلوبة ، تطوية صحبة ، وعزيمة صريحة ، وبصرة نافذة ثافية ، وريح هابة قالبة ، ونصرة من الله واقعة واجبة ، وسلطان ظاهر وجد ظاهر ، وسيف منصور تحت مدخل مشهور ، متحملاً لتعصب ، مستقلاً لما ناله في جانب الله من التعصب ، حتى لانت الأحوال بعد شدتها ، وانكسرت شوكة الفتنة بعد حدتها ، فلم يبق لها غارب إلا جهنم ، ولا ظهر لها لها قرن إلا جفنه ، فأصبحتم بنعمة الله إخواناً ، وبلغ أمير المؤمنين لشعثكم على أعدائه أهواناً ، حتى توارت لديكم الفتوحات ، وفتح الله عليكم بحلانه أبواب الخيرات والبركات ، وصارت وفود الروم وافدة عليه وعليكم ، وآمال الأقصيين والأدنيين متجهة إليه وإليكم ، يأتون من كل فج صبيح وبلد سحيق ، للأنخذ بحبل بينكم وبينه جهة وتوصيلاً ، ليقضى الله أمراً كان مفعولاً ، ولن يخلف الله وعده ، ولهذا الأمر ما بعده ، وتلك أسباب ظاهرة مادية ، تدل على أمور باطنة خافية ، دليلها قائم ، وجفنها غير قائم : « وعد الله الذين آمنوا منكم ووصلوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » وليس في تصديق ما وعد الله ارتياب ، ولكل نبأ مستقر ولكل أجن كتاب ، فاحمدوا الله أيها الناس على آلائه ، واسألوا المزيد من نعمائه ، فقد أصبحتم بين خلافة أمير المؤمنين - أيده الله بالسداد ، وألهمه التوفيق إلى سبيل الرشاد - أحسن الناس حالاً ، وأنعمهم بالآ ، وأعزهم قراراً ، وأنعمهم داراً ، وأكتفهم جمعاً ، وأجلهم صنماً ، لأنها جوار ولا نذاذون ، وأنتم محمد الله على أعدائكم ظاهرون ، فاستمينا على صلاح أحوالكم بالإنصاف لإمامكم ، والتزام الطاعة لحيفتكم وابن عم نبيكم صلى الله عليه وسلم

فإن من نزع يدا من الطاعة وسمى في تفريق الجماعة، وصرى من الدين فقد خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الغمران المبين، وقد علمت أن في التعلق بمصبتها والتمسك بمروتها حفظ الأموال وحقق الدماء، وصلاح الخاصة والعماء، وأن قيام الطاعة تقام الحدود، وتوفى اليهود، وبها وصلت الأرحام، ووضعت الأحكام، وبها سدد الله الخلل وأمن السبل، ووطن الأكناف ورفع الاختلاف، وبها طاب لكم القرار، واطمأنت بكم الدار، فاعتصموا بما أمركم الله بالاعتصام به، فإنه تبارك وتعالى يقول: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». وقد علمت ما أحاط بكم في جزيرتكم هذه من ضروب المشركين وصنوف الملحدين، الساعين في شق عصاكم وتفريق ملتكم، الآخذين في مخاذلة دينكم وهتك حريمكم، ونوهين دعوة نبيكم صلوات الله وسلامه عليه وعلى جميع النبيين والمرسلين. أقول قولي هذا، وأسئلكم بالحمد لله رب العالمين، مستغفرا الله الغفور الرحيم، فهو خير الغافرين» ١.

قالوا فلما انتهى البلوطي من خطبته غلب رسول قسطنطين على قلبه وقال: هذا كبير القوم! وخرج الناس يتحدثون عن حسن مقام منذر بن سعيد وثبات جنانه وبلاغة لسانه، وكان الناصر أشدهم تعجبا منه؛ وأقبل على ابنه الحكم فسأله عن ذلك الخطيب الموفق، فقال له: هذا منذر بن سعيد البلوطي. فقال الناصر: والله لقد أحسن ما شاء، فلئن كان جبر خطبته هذه وأعداها مخافة أن يدور ما دار فيتلافى الوهي، فإنه لبديع من قدرته واحتياطه، ولئن كان أتى بها على البديهة لوفته فإنه لأعجب وأقرب ١. ولئن أخرني الله بعد لأرفعن من ذكره، فضع يدك يا حكم عليه واستخلصه، وذكروني بعانه، فما للصبيحة مذهب عنه ١. ثم ولاد الصلاة والخطابة في المسجد الجامع بالزهراء. ثم توفي بعد ذلك عبد بن عيسى قاضي قرطبة فاختار الناصر منذراً وولاه قضاء الجماعة بقرطبة، وأقره على الصلاة بالزهراء. والخطبة كما يرى الأدب المنصف قوية الأسلوب والممنى، وقد قبلت في ظرفها المناسب، فأنقذت الموقف، وأنت على أجمل ما يقال فيه من تهى وإعداد ٢.

تشابه النظم في القرآن الكريم

لفضيلة الأستاذ عبد الغنى عوض الراجعى

القرآن كلام الله ، لا تنقضى عجائبه ، ولا ينتهى منه البحث والنظر ، كلما أعمنت فيه وجدت نفسك مستشعراً قول القائل :

يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدتَه نظرا

يفضى بنا النظر فيه الآن الى هذه الظاهرة التى لا شك فى أنها كانت لونا من ألوان إعجازها بفصاحته وبلاغته وأساليبه العالية فى البيان والتصوير ، وفنونه الرفيعة فى الأداء والتعبير ، وتحليقه بهذه الأشياء فيه الى مدى يفنى فيه البصر أو ينقلب عنه خاسئاً وهو حسير - تشابه النظم فيه ، أو إعادة المعنى الأصلى الواحد بعبارات مختلفة ، تقديماً وتأخيراً ، وذكراً وحذفاً ، وفصلاً ووصلاً ، وإدغاماً وفكاً ، وإيجازاً وإطالة ، وإبدال كلمة بأخرى ، ووجه بآخر ونحو ذلك (١) .

ويمكن أن تكون هذه الظاهرة : تننية الكلام وتكريره لمعنى أصلى واحد مع نوع اختلاف فى العبارة يقضى به اختلاف المقام والسياق فى موضع عنه فى آخر ، مما أرشدت إليه الآية الكريمة « الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني » (٢) . فتعدد الكلام حصول معنى واحد فيتشابه فى المعنى ويتشابه فى اللفظ ويتشابه فى الفصاحة والبلاغة وإصابة المعز فى كل ، هو سر من أسرار القرآن ، وضرب من ضروب القدرة الكلامية والفروسية القولية ،

(١) مثاله كل قصة ذكرت فى أكثر من موضع . ومثاله أيضاً فى غير القصص الآيات ٦٢ من سورة البقرة ، و ٦٩ من سورة المائدة ، و ١٧ من سورة الحج ، والآيتان ١٤ من سورة النحل ، و ١٢ من سورة طه ، والآيتان ١٥١ من سورة الأعراف ، و ٢١ من سورة الاسراء ، والآيتان ١٣٥ من سورة النساء ، و ٨ من سورة المائدة ، والآيتان ١٢٦ من سورة آل عمران ، و ١٠ من سورة الأنعام ، والآيتان ٤٨ و ١٢٣ من سورة البقرة ، الى ما الى ذلك مما قد يميز على الحصر . (٢) سورة الزمر الآية ٣٠

لا يعرف بهذه المثابة إلا لكتاب الله ، حيث تبيل الأغراض ، وتفعل المعاني ، وتبلغ المقاصد التي سبق لها الكلام قم الرعمة والسحر ، الأمر الذي لمنه يستطاب التكرار ، ويستملح التردد في العبارات ، ويتحایل بأفانين القول ووجوه على جذب القلوب وامتلاك الأسماع واحتلاب الأبصار والبصائر . وها نحن نرى في عصورنا الحديثة هاته التي نضجت فيها علوم النفس والاجتماع كيف يعمد أصحاب الدعايات الى التكرير في دعاياتهم ونشراتهم مع النواين في عباراتها على غرار ما جاء في كتاب الله قبل أن تخلق علوم النفس والاجتماع . فالتكرار على هذه الكيفية من أفضل سبل الاقتناع ، وأقوى الوسائل لتركيز الوأى والمقيدة في النفس البشرية في رفق ولين وهوادة دون استثارها للمخالفة بالجلد والمشادة في نظم البراهين ؛ الأمر الذي لمراعاته عرى القرآن الكريم من الاغراط في الجسد والقياسات المنطقية التي لا تقود النفس البشرية كما تقودها الموعظة الحسنة ، والتأثير بالوجدانيات ، مع التفنن في عرضها ، والتنويع في صوغها (١) .

متى كانت المعاني الأصلية المقصودة حاصلة في جمل وعبارات فليس يضر بعد حصولها ما يرى في هذه الجمل والعبارات من مفارقات واحتلالات صناعية لأنضر بأصول المعاني وجواهرها ، ولا تؤدي إلى تدافع ، وما كانت إلا من أجل الوفاء بحق البلاغة والناحية التي يراد ابرازها في موطن دون آخر من موطن المكرر . فقد يكون المعنى الأصلي واحدا لكن العبارة فيه من جهات مختلفة وعلى أنحاء متعددة ، فهو يكرر ليقرب على وجوه المختلفة واعتبارات المتعددة لإظهار ما فيه من صر مختلفة وعظمت متنوعة ، مثله في ذلك كمثل الجوهرة تكون في ذاتها واحدة لكنها من جوانبها ذات أشكال هندسية مختلفة وصور رائعة ؛ فهي في كل جهة من جهاتها تعطى شكلا خاصا يتهج به الرأي انتهجا خاصا ،

(١) راجع « روح الاجتماع » تأليف جوستاف لوبون وترجمة فتحي زغلول ص ٨٢ وما بعدها ، وكذلك « بحث البلاغة وعلم النفس » للشيخ أمين الخولي ، وكذلك الجزء الأول من « نظم الدرر في تناسب الآيات والسور » للشيخ البقاعي .

كلا أدارها وقلها بين يديه أعطته ذلك من نفسها ، ثم لا يكون أمامه وبين يديه في كل مرة إلا الجوهرة نفسها .

جاءت هذه المسكورات مع المفارقات في كتاب الله ، وقد زادت حلاوة وطلاوة ، وأضفت عليه روتقا وبهاء ، وحملت على خلاف المهود في كلام الناس ؛ فإن كلام الأديب والبليغ إذا تكرر لمعنى واحد فهما جوده ونمقه دخلت عليه آفة التهاوت ، وظهرت عليه بو در الصنعة والتكلف ، وهجمت عليه أعراض التخاذل والتفكك إن لم يكن في معاده ففي مستدثه (١)

وفوق ما في هذا التكرير مع التنويع من تضييق السامع وتحريك انتباهه وإثارة كوامن البقطة في نفسه مع التنقل به من فنن إلى فنن ، فقد كانت هذه الظاهرة في كتاب الله على المعاندين نداء بالويل والنور ، والمعجز عن المعارضة مع الارخاء في العنان والمساهة والبسط في جهاتها والتوسيع في ميادينها . فقد دعاهم القرآن بنفسه إلى معارضته ثلاث آيات من مثله ، ثم أخذ يعرض عليهم صوراً متعاقبة ويكرر لهم أمثالا متعددة ، فأذاهم عن السورة الواحدة فاعدون وعن الإتيان بالمثل الواحد فاحزون ... (٢)

دأب الزنادقة والمليحون في القديم والحديث على قلب الحقائق ، ومردوا على التفسير بكتاب الله في غير ما علم ولا دراية بالأمور ، حاولوا أن يجهلوا من هذا الحسن قبحاً ، ومن هذا التنويع في العبارات المكررة للمعنى الواحد اختلافاً ، فقالوا إن التكرار في ذاته أمر مستهجن وليته إذ تكرر كان بنجوة من هذه الافتراقات التي يلتاث بها ، ومن أين يكون اختلاف والمعنى واحد؟ وكيف تختلف الحكاية والمحكي شيء واحد فيما كان من قبيل القصص؟ وبلغت الخفاقة ببعضهم أنه كان يعمل على تلامدته ومريديه طوائف من هذه الآيات يكلفهم كشف ما يزمه من هذه العورات وإحصاء ما يدعيه عليها من هذه الهنات . ومن أجل الرد على هؤلاء ، وفوق ما أسلفناه آنفاً ، نقسح المجال للامام

(١) راجع التفسير الكبير للعصر الرازي سورة البقرة الآية ٢٣ .

(٢) راجع الاتقان للسيوطي ص ٦٨ - ٢ ط الحلبي .

السكاكى حيث يقول فى كتابه المنفاح فى الفصل الاخير مه : « ومنها أنهم يقولون لا شبهة فى أن التكرار شئ مريب خال من الفائدة ، وفى القرآن منه ما شئت ، ويعمدون لك قصة فرعون ونظائرهما ، ونحوه فبأى آلاء رسكا تكذبان » ويل يومئذ للمكذبين ، وغير ذلك مما يخرط فى هذا السلك فيقال لهم أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة ثا أجهلكم فى عدها تكرارا أو عدها من عيوب الكلام !

إذا محاسنى اللانى أدل ما كانت ذنوبى فقل لى كيف أعتذر ؟
أليس لو لم يكن و إعادة القصة فائفة سوى تكبى الخصم لو قال عند التحدى لمعجزة قد سبق الى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها نانيا لكفت ؟
وأما نحو فبأى آلاء رسكا تكذبان ، ويل يومئذ للمكذبين ، فدهوب به مذهب الرديف يعاد فى القصيدة مع كل بيت ، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع هذه أبيات ، وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل فى صنعة تقنين الكلام ما وقف بعد على لطائفه ، وإما متعنت ذو مكاراة اه وحيث يقول « ومنها أنهم يقولون إننا رى المعنى يعاد فى قرآنكم فى مواضع إعادة على تفاوت فى النظم بين حكاية وغيبة وخطاب وزيادة ونقص وتبديل كلمات بأخرى فان كان النظم الاول حسنا لزم فى الشانى الذى يضاده نزوع من الزيادة والنقص وغير ذلك أن يكون دونه فى الحسن ، ولزم فى الثالث الذى يصاد الاول بنوع مصادة أن يكون أدون وقرآنكم مشحون بأمثال ذلك فكيف يصح أن يدعى فيه كله أنه معجز والاعجاز يقتضى أن يكون فى غاية الحسن لا أن يكون دونها بمراحل ؟
من ذلك ما نراه فى سورة آل صمران كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب ، وفى سورة الانفال كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم إن الله قوى شديد العقاب ، وفى سورة الانفال أيضا كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فأهلكناهم بذنوبهم وأغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين . فنقول لهم : الذى ذكرتموه من لزوم التفاوت فى الحسن يسلم لكم إذا فرض ذلك التفاوت فى المقام الواحد لا امتناع انطباق المتضادين على شئ واحد ، أما إذا تعدد المقام فلا لاختلاف المقامات والطباق كل واحد على مقامه . ونحن

نبين لكم الطباق ما أوردتموه من الصيغ الثلاث على مقاماتها باذن الله ليكون
للمتدبر مثالا يحذيه « اهـ

ثم شرع - رحمه الله - في بيان ذلك على نحو ما فصلته في رسالتي « متشابه
النظم في قصص القرآن (١) » مفارقة مفارقة مما يتبين لقارئه في نهاية الأمر أنه
ما من وجه من وجوه هذه الافتراقات إلا وهو عائد الى مقتضيات الاحوال
ورعاية السياقات والسباقات والاعتاقات ، ورعاية ما بين الآيات من المناسبات
وبين الالفاظ بعضها وبعض ، وبينها وبين ما هي فيه من الوضع والمكان ، ورعاية
ما يكون بين التراكيب والعبارات والالفاظ والحروف من المجانسة والمشاكلة
والمقابلة وسائر المحسنات البديعية التي تكون وجوه حسن وبلاغة إذا
اقتضاها المقام ، ورعاية ما تكون عليه الآيات من مكينها ومدينها وتقديمها بحسب
الترتيب الذي استقر عليه المصحف بمعية من أنزله أو تأخرها ، ورعاية الفاصلة
القرآنية والجرس الصوتي والنظم الموسيقي ، ورعاية ما يحيط بالآيات المنزلة من
الظروف والملابسات ، كأسباب النزول والحالة النفسية للمترلة عليه والمخاطب
بها والسامع لها ، وما يهيج في نفوس هؤلاء من الهواجس والاتصالات أيا
كانت مثيراتها ، فانه لما كانت هذه المدكورات تختلف في موضع عنها في آخر
وكانت في القرآن أرواما مختلفة بطبيعة الحال ، كانت ذات أثر فعال فيما يرى من
مفارقات بين المكرر لمعنى أصلى واحد يقع أحد المكررين في مكان يقتضى
من الوجه والعبارة ما لا يقتضيه المقام الآخر الذي يقع فيه ثاني المكررين
على وجه آخر وعبارة أخرى لا يصلح وجه في غير موضعه ولا يصلح غيره
في موضعه ، وتنادى هذه الافتراقات على نفسها أنها أولى أن يمترض بعدمها
ألف مرة من أن يمترض بوجودها نصف مرة (٢) ٥

« لبحث بقايا »

(١) تحت الطبع .

(٢) راجع « إعجاز القرآن » لرافعى ط رابعة ص ٢٠٠ ، ٢١٩ وما
بعدها « نظم القرآن » « الحروف وأصواتها » « الكلمات وحروفها » « الجمل
وكلماتها » .

أدباء الأزهر في القرن التاسع عشر وأثرهم في الحركة الأدبية (١)

أفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحواد رمضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

انتهى القول في تعريف « الأدب » إلى أنه : مأثور الكلام نظماً أو شراً ، وما يتصل به ، لتفسيره أو تحليله أو تنقده ، وبيان حظه من الجودة ، ومواضع الجمال الفني فيه .

والادب بهذا المعنى يشمل نوعيه : الانشائي ، والوصفي . ولا أريد أن أهرض لنماصيل هذه الأوصاف فقد تكفلت بها كتب الدراسة في مختلف المعاهد ، مما يجعل الكلام عنها في هذه المجلة من الحديث المعاد ، وإنما يعني أن أشرح — في أضيق الحدود — عنوان هذا المقال الذي هو من عمل المجلة ووضعها وألفاظها ، حتى يفهم القارئ الكريم ويسيرني على نور .

فأدباء الأزهر — موضوع الحديث — يصح أن يراد بهم « مبتكرو » النظم والنثر ، ويصح كذلك أن يراد بهم « نقاد الأدب » أو « علماء الأدب » . ويقتضينا تحديد الزمن بالقرن التاسع عشر ، أن نقدم الكلام على « علماء الأدب » قبل الحديث عن الشعراء والكتابيين ، لما لا يخفى على القارئ الكريم ، ولما سيتضح تمام الوضوح ، بنام هذا الحديث ، إن شاء الله .

الأدب الوصفي

الأدب الوصفي ، وإن شئت فقل : النقد الأدبي ، وإن شئت فقل : علم الأدب — في طبيعة التعليم الأزهرى منذ أقدم العهود ، فإن القطب الذي عليه مدار الدراسة في الأزهر ، هو القرآن الكريم ، غرة مأثور الكلام في تاريخ البيان الفعوى ، والشمس التي تزهى بمقدار حظه من أشعتها كل بيان إنساني

في الوجود العربي ؛ يتناول الدارس المنكلم في الأزهر من ناحية أنه معجزة سيد الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخالدة على وجه الزمان ؛ ويتناول الدارس الفقيه في الأزهر من حيث إنه أصل أصول الأحكام الشرعية وينبوعها ومصدرها ؛ ويتناول الدارس المحدث الأزهرى من ناحية ما عقد بين الكلامين من صلات ، كالبيان ، والخصوص ، والعموم ، والاطلاق ، والتقييد ، والتفصيل ، والنسخ . الخ الخ . ويتناول النحوى من حيث إنه أصل من أصوله التى يهض عليها بناؤه ، ويشرف سناؤه ؛ ويتناول البليغ ، من حيث إنه المثل الأعلى للجمال اللفظي والمعنوي والنقى ، ومن ناحية مكان الفصاحة والبلاغة من دلائل الإعجاز ؛ ويتناول الدارس المفسر بالتحليل والنقد وإبراز صور الجمال البياني في كل مطهر وفن ، مستخدما في ذلك مآثور الشعر ، ومختلف العلوم والفنون ، التى تدين له بفضل وجودها ، ونشرف موضوعاتها بفضل اتصالها بخدمة .

كل أولئك وغيرهم من الدارسين في الأزهر يتناولون القرآن الكريم من نواحيهم الخاصة ، ولكنهم لا يقتصرون في بحوثهم على هذه النواحي الخاصة ، بل يستقصون ويستطردون من موضوعاتهم الى غيرها ، مسيرة لما ركب في طباعهم من الإغرام باستيفاء البحث ؛ ونسكا لطريقة الاستطراد التى مضى باشتراعها أبو عثمان الخياط ، وقام على حمايتها وتطبيقها في الدراسة وفي التأليف وفي المحاضرة رجال الأزهر الى اليوم ، وإلى ما بعد اليوم . بيد أن هذا التناول الاستطرادى يختلف باختلاف المذاهب والمشارب ؛ ويختلف باختلافه قرب الباحث مما عرف بالنقد الأدبي وبعده عنه ؛ على أن صلته بالأدب الوصفي غير منقطعة على كل حال .

الأزهر — إذن — أستاذ الأدب الوصفي في القرن التاسع عشر ، غير مدافع ؛ حمل لواءه داخل الأزهر وغزا به المؤسسات العلمية التى استحدثت آنئذ ، فانتصر وظفر ، ووضع طابعه الجليل الثالث على كل مطرف حديث . فإذا رأينا جميع مدرسي الأزهر يأخذون من « الأدب الوصفي » بحظ متفاوت في دروسهم ، كما ألقينا آتقا ؛ فالتنا — مع

ذلك - نراهم قد انشأوا في مختلف المدارس المدنية ، والمعاهد
الخصوصية ، يدرسون ويوجهون ، أو يقومون على التدريس والتوجيه ،
ويتخرج في مدارسهم ، من يخلقهم في عروشهم ، فينضم رسالتهم ، ويحمل
رايتهم ، ويقوم على مذهبهم في العلوم والفنون والآداب مقام المخلص الأمين .

هذا الشيخ زين المرسني يدرس في الأزهر ، ثم ينتقل إلى المدارس ، فيقوم
بالتدريس فيها ، ثم يرقى حتى يصل إلى منصب كبير المفتعين فيها ؛ ويبقى في منصبه
هذا حتى سنة ١٣٠٠ هـ . وهذا الشيخ حسين المرسني صاحب « الوسيلة الأدبية
في العلوم العربية » يدرس كذلك في الأزهر ، ثم ينتقل إلى المدارس ، فيدرس
ويؤلف ، ويختلف من الآثار ما يسجل له المجد والفضل . وهذا الشيخ حسن
الطويل ؛ يدرس في الأزهر ، فيخرج أمثال : الشيخ أحمد أبي خطوة ، والشيخ
محمد عبده ، وإبراهيم بك القفاني ، والشيخ عبد الرحمن قراعة ، وغيرهم من
أعلام العلم والآداب ؛ ثم ينتقل مفتعاً في وزارة المعارف فيوجه ويقوم ؛ ثم
ينتقل إلى التدريس في « دار العلوم » فيخرج أمثال : الشيخ حسن منصور ،
والشيخ محمد المهدي ، والشيخ محمد الحضري ، والشيخ عبد الوهاب النجار ؛
وغيرهم من أستاذة رجال « النقد الحديث » الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس
على حد ما قيل في « أبي الطيب المتنبي » . وغير من ذكرت كثيرون ، قاموا
في الآفاق العلمية المصرية مقام الشمس فلا توارى أرجاءها هدى ونورا ؛ كولاتنا
شيخ الإسلام ، المغفور له الشيخ حسونه النواوي ، والمغفور له الشيخ سليمان
المبد ؛ وأفقهم نافذ عرفه القرن الماضي والحاضر : المرحوم سيد المرسني ،
أستاذ الأساتذة .

أعود فأقول : كان الأزهر في القرن التاسع عشر ، أستاذ « النقد » غير
مدافع ؛ ولما زل الأزهر في القرن العشرين أستاذ « النقد » ؛ وسبق
الأزهر إلى يوم القيامة ، أستاذ « النقد » كذلك غير مدافع - وليست هذه
دعوى شيخ أزهري دجى منصب ، ولكنها دعوى يقوم عليها ألف
دليل ودليل .

والطواي - ما لم يقيموا عليها بينات - أبناؤها أدياء

لقد استجد في عالم الأدب ، علم يسمى « تاريخ الأدب » مضى بفضل نقله
إلينا المرحوم الأستاذ : « حسن توفيق العطل » في عودته من بعثته إلى ألمانيا
عام ١٨٩٢ فيما أذكر . وكان أول من ألف فيه طيب الذكر الأستاذ العلامة
جورجي زيدان . وشاكره في الوقت ، أديب الاسلام الفاضل ، المقفور له
الأستاذ الأعظم : مصطفى صادق الرافعي ، غير أن كتاب الرافعي أميل إلى
« النقد الأدبي » منه إلى « تاريخ الأدب » فهو وسط بين كتاب « جورجي
زيدان » وبين « المواهب الفتية » للعلامة المقفور له الشيخ حمزة فتح الله
و « الوسيلة الأدبية » للعلامة المقفور له الشيخ حسين المرصفي .

أجل ، لقد استجد « تاريخ الأدب » في أواخر القرن التاسع عشر ، ثم
مضى قدماً في طريق التقدم السريع ، بفضل العناية به من جهة ، وبفضل
ما اعانه به رجال البحوث من أزهرى الأصل من جهة أخرى ؛ ولقد أجدى
« تاريخ التربية » على النقاد ، جدوى عظيمة الخطر ، وأجنام فوائد بخطها العد ،
وأحسن إليهم إحساناً لا يقوم له شكر ، بيد أننا - مع هذا الاعتراف المسرف
غير المتحفظ - نقطع بأن علم « تاريخ الأدب » لم يتجه خطره إلى صميم
« النقد الأدبي » ولكنه اتجه إلى « منهج البحث » فوسع من آفاقه ، وفتح
في نواحيه شجراً وجاجاً كانت قبله غير مطروقة ولا مبهدة ؛ وعلى الجمل كان
فضل تاريخ الأدب شكلياً أكثر منه جوهرياً . ومن كان في ريب مما نقول ،
فليسأل المعاصرين من أعلام النقد الأدبي ما عترف العصر الحاضر : بأي
الملمين أحرزوا ما أحرزوا من المسكاة الأدبية : بتاريخ الأدب ، وارد الغرب
الحديث ، أم بالنقد الأدبي ، صادر الأزهر العتيق ؟ ولماذا يسألهم ، ليدرس
مؤلفاتهم ويتذوق ويتعمق ، ثم ليحكم .

وأخرى ، وهي أن يذهب فيدرس كل ما عرف من المؤلفات في « تاريخ
الأدب » دراسة المتأمل المتعمق المستقصي ؛ ثم لينظر : هل يستطيع
أن ينقد الأدب نقداً تلمس النفس إليه ، ويحسن السكوت عليه إلا ريب أنه
لن يستطيع ذلك حتى يدرس الأدب دراسة أزهرية صميقة تفهني به إلى ملكة
متدوقة شاعرة ، تنفذ إلى صميم الأدب ومصاها ، فتصور مظاهر الجمال فيه ،
كما تنفذ أشعة الشروق إلى الروض البهيج فيشرق نواره وتبسم أزهاره .
فاذا فعل ، وهو لابد فاعل ، فسيكون أزهرياً بقده ، أي ذلك أورشى ما

الحياة الأدبية

في القرن الثالث الهجري

لنضية الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي

كانت الحياة العقلية في القرن الثالث مزدهرة، فنشأت العلوم الإسلامية، وترجم الكثير من آثار الثقافات والحضارات الأجنبية، وتمددت الدراسات في شتى أنواع العلوم والفنون والآداب، وألفت أقص الكتب وأعظم المؤلفات في مختلف أنواع التفكير والثقافة.

وصبغت الثقافات المترجمة الحياة العقلية والاجتهادية في هذا القرن بأصباغ جديدة، ظهر أثرها واضحا ملموسا.

ولسكن الحياة الأدبية ظلت قريبة مما كانت عليه من قبل وخاصة في مناهج الأداء والأساليب ولغة الكتابة والشعر، أما المعاني والأخيلة فقد فضجت واستحككت، وعمقت الصياغة الذهنية في تفكير الكتاب والشعراء إلى حد كبير.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد وضعت موضع العناية بالترجمة فإن الأدب اليوناني لم يترجم منه شيء، ولم يتأثر به الأدب والشعر في نهضتهما الوثابة (١)، وإن كان الأدب العربي قد أخذ من القصص والحكم اليونانية التي ترجمت منذ عهد المنصور. صبغت الثقافة اليونانية عقلية بعض الأدباء والشعراء بآثارها العميقة في التفكير والمعاني والخيال.

وتأثير الثقافة الهندية في الأدب العربي كذلك كان طفيفا، لا يمدو تلك الأفكار التي كانت تتساقط من علم النجوم أو الرياضة في الشعر، وهذه القصص الهندية التي نقلت إلى العربية ككثيرة ودمنة، وتلك الحكم المترجمة والألفاظ المعربة.

(١) راجع: ٢٤٤ تاريخ الأدب العربي للزيات، ٢٨/١ ضحي الإسلام، ٢٣٥ الأدب العباسي لمحمود مصطفى، ٤٥ تاريخ الحضارة الإسلامية لبارنولد، ٦٦ الفن ومذاهبه في الشعر العربي.

وأثر الفرس في الأدب العربي كبير ، فقد كان لفرس شعر وأمثال وأدب وضع تحت أعين العرب ، وكانت للعرب الذين يجيدون الفارسية والفرس المتعربين ، كبشار وأبي نواس وكالمتاني ، مجال كبير في الأدب ، فأخرجوا أدبا عربيا فيه معاني الفرس وبلاغة العرب ؛ وأدب الزهد تأثر كثيرا بنزعات الفرس ؛ والتوقيعات كان للفرس فيها أثر كبير ، وقد ترجمت عن الفارسية « توقيعات كسرى » ؛ وعندهم نقلت آثار كثيرة من الأدب القصصي ، وكان الشعراء ينظمون ما يتسرب إليهم من الصور الفارسية ، كان كسرى أنوشروان مشتهرا بحب النرجس ، وكان يقول هو ياقوت أصفر ، بين در أبيض على زمرد أخضر . فقال الشاعر :

وياقوتة صفراء في رأس درة مركبة في قائم من زبرجد
كان بقايا الطل في جنباتها بقية دمع فوق خد مورد (١)
وكان أودشير بن بابك يصف الورد بأنه در أبيض وياقوت أحمر على كرسى زبرجد أخضر توسطه شذور من ذهب أصفر ، له وقفة الحجر وتفتحات المطار ، فقال محمد بن عبد الله بن طاهر (٢)

كأنهن بواقيت يطيف بها زمرد وسطه شدر من الذهب
فأشرب على منظر مستطرف حسن من خمرة موزة كالجر في الذهب
وأخذ ابن الرومي معنى حكمة لبرام جور « ٣ » فنظمه شعرا « ٤ »
وكان من الفرس آفة الكتاب وأعلام الشعراء الذين أخذوا آثارا واسعة في أغراض الشعر ومعانيه وأوزانه وقوافيه ، وإذا كان الأدب في عهد بني

(١) ٢٣٢ / ٢ زهر الآداب (٢) ويصعب البيت الأول لعل بن الجهم قال أبو هلال : وهو من قول أودشير : الورد ياقوت أحمر الخ (٢٣ / ٢ ديوان المعاني) (٣) فارسي قديم نظم العربية في الحيرة وشعر بها . ويقول قيس الدين الرازي في « المعجم » إنه أول من نظم شعرا فارسيا وأخذه من العرب (٤) ٢٨٧ / ٢ وما بعدها زهر الآداب .

أمية هربيا خالعا في المادة والمعنى ولم يكن للفرس الا مدارسته وحفظه وروايته ، فقد كان في عهد بى العباس آرم أعمق ، وتقلوا كثيرا من آداب الفرس وحكمتهم وأمثالهم وتاريخهم وقصصهم وأماهم ، مما ظهر أثره في الأدب العربي واضحا ، فتنوعت الأغراض ، وظهر التأنيق في المثر والشعر ، وطلبت الرفقة والدمامة واتسع مجال التفكير والخيال .

٢ — ويمتاز الأدب في هذا العصر بظهور آثار الحياة العقلية فيه ، وصدق تنبئه للحياة الاجتماعية ، وبكثرة الزهد والحكمة وأخبار الزهاد والحكماء فيه ، وبتأليف الكتب الجامعة في الأدب كالبیان والتبيين وعبود الأخبار والكمال والمقد ، وبأن الأدب أصبح في هذا العصر صناعة علمية في الإنشاء والتأليف ، وأظهر ما ينجلي فيه إبداع لتصوير واتساع الخيال والمبالغة الشديدة والاكتثار من الحكمة والمثل والبراهين العقلية . وقد أصاب صناعة الأدب كساد لقساد الدولة وقلّة التفصيح وشيوع الحموية وانصراف الناس إلى الفلسفة وعلمها مما يبسطه ابن قتيبة في مقدمة أدب الكتاب .

٣ — وقد ضعفت الخطابة ، لاجمعية رجال الدولة ، ولزوال أسبابها ، والدولة وطلعت دعائها ، وحكت بالاستبداد ، وبطلت الخطابة في الجيوش ، وضعفت الملكات ، وصار في الكتابة وقد تنوعت أغراضها وأساليبها غنى عن الخطابة فضعت شأنها ، ولم يبق لها إلا مظهرها الديني ؛ حيث كان العلماء يخرجون لصلوات الجامعة ويخطبون الناس ، وآخر خليفة خطب على المنبر هو الراضى .

وقد بلغت كتابة الرسائل في هذا العصر مكانة عالية ، وكان للانقلاب العباسى أثر في المقول ، ظهر على ألسنة الكتاب ، فاستنبطوا صيغ المعاني وتخبروا شريف الالتقاط وفتحوا أبواب البديع ، وبد الكتاب لخول الشعراء في عظمة الجاء والرياسة .

ونبع كثير من أعلام الكتاب مثل : أحمد بن يوسف ، ومحمد بن عبد الملك الزيت م ٢٣٣ هـ ، وإبراهيم بن العباس الصولى م ٢٤٣ هـ ، وسعيد بن حميد

م ٢٦٠ هـ ، والحسن بن وهب م ٢٦٥ هـ (١) ، وسليمان بن وهب م ٢٧٢ هـ ، وأبو العباس أحمد بن ثوابه الكاتب م ٢٧٧ هـ ، والمرثدي وكان يكتب للموفق م ٢٧٨ هـ ، وأبو الحسين جعفر بن محمد بن ثوابه الكاتب وكتب للمعتضد م ٢٨٩ هـ ، ونطاحة الكاتب أحمد بن إسماعيل بن الخصيب الأنباري كاتب عبيد الله بن عبد الله بن طاهر م ٣٠٠ هـ ، ونطاحة كتاب «طبقات الكتاب» ، ومحمد بن مكرم الكاتب م بعد عام ٢٨٢ هـ ، وإبراهيم بن المدير م ٢٧٩ هـ وله «الرسالة المدراء» في موازين البلاغة ، وابن طيفور (٢٠٤ - ٢٨٠ هـ) ، وابن الممتر (٢٤٧ - ٢٩٦) ، وعلي بن الحسن المتوفى بعد عام ٣٠٠ هـ ، وأبو العباس أحمد بن عبيد الله بن عمار م ٣١٤ هـ وله كتب كثيرة في النقد والموازنة ، وسوى هؤلاء .

٤ - ونيف في هذا العصر أعلام ذائعة الشهرة في الأدب وفي التأليف ،

منهم :

الملاحظ م ٢٥٥ هـ وله مؤلفات كثيرة مشهورة كالبيان والحيوان وسواها ، وأبو سميد الحسن السكري م ٢٧٥ هـ وكان راوية البصريين وجمع أشعار الجاهليين والاسلاميين ، وابن قتيبة م ٢٨٦ هـ وله عيون الأخبار وأدب الكاتب والشعر والشعراء وسواها ، وابن أبي الدنيا عبد الله بن محمد م ٢٨٩ هـ وكانت مؤدب المكتنى وله كتب كثيرة ، وابن طيفور تلميذ الملاحظ وله سرفات الشعراء ، وكتاب بغداد ، والجامع في الشعراء ، واختيار المنظوم والمنثور (٢) ، ومنهم أبو علي البصير الفضل بن جعفر م ٢٥٩ هـ ،

(١) وفي مجمع الأدباء أنه ولد عام ٩٨٦ هـ ومات في آخر خلافة المتوكل (راجع ٣/٢٢١ مجمع الأدباء نشر مرجليوث) .

(٢) هو أربعة عشرة جزءا ، ويوجد منه ثلاثة أجزاء في مجلد مخطوط بدار الكتب الملكية وهي : الحادى عشر في بلاغات النساء وقد طبع بمصر مستقلا ، والثاني عشر ويجمع قصائده ورسائله لا يوجد لها مثل ومنها المعققات والثالث عشر يجمع فصول ورسائل مختارة .

وأبو الميناء محمد بن القاسم بن خلاد (١٩١ - ٢٨٣ هـ) وجعظة البرمكي (٢٢٤ - ٣٢٦ هـ) ، ومنهم ابن المعتز الخليفة العالم الكاتب الشاعر ومؤلف البديع وسرقات الغمراء وطبقات الشعراء وسواها من جيد المؤلفات في الأدب والنقد والموازنة ، إلى غير هؤلاء من أعلام الأدب وغول الأدباء .

• - ومصادر الثقافة الأدبية في هذا العصر كثيرة متعددة ، وتشمل :

١ - القرآن والحديث والكتب المؤلفة حولهما مما ينصل بالدين والأدب ، كجواز القرآن لأبي حنيفة ، وإعجاز القرآن للجاحظ والواسطي م ٣٠٦ .

ب - خطب الخطباء وحكم الحكماء ورسائل الكتاب والأدباء .

ج - كتب التاريخ التي جمعها أو ألفها المؤرخون في هذا القرن والأدبي سبقه ، كابن هشام والبلاذري واليعقوبي والطبري وسواهم .

د - كتب السياحة ، ومنها كلية ودمنة والأدب الصغير والكبير والدرة اليتيمة ورسالة الصعابة لابن المقفع ، ومنها رسالة طاهر بن الحسين إلى ابنته عبد الله ، ومشاورة المهدي لأهل بيته في حرب خراسان وهي من إنشاء محمد بن أبي الليث الذي كتبها عام ١٧٠ هـ بأمر المهدي (١) .

هـ - كتب الأدب الجامعة كالبيان والكامل وسواها .

و - كتب النقد والبيان وكتب الشعر والشعراء وطبقاتهم وهي كثيرة لانحصي .

هذا إلى كثير من كتب الحكمة والأخلاق والتصوف والفلسفة التي كانت الزاد العقلي الذي استمد منه كثير من الأدباء ثقافتهم الواسعة أما تصوير المذاهب الأدبية العامة ، والصراع الأدبي بين القديم والحديث ، وآثار هذا الصراع في الأدب في القرن الثالث ، فذلك ما ترجىء الحديث عنه إلى مقالة أخرى .

(١) راجع ٩٥ و ١٠٧ / المقد الفريد لابن عبد ربه .

مباحث لغوية الابدال

الابدال غير المطرد
لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار

ذكرت فيما سلف من القول الابدال المطرد . وأعرض هنا للإبدال غير المطرد . وهو ما لا يجري به قياس ، ولا ينظمه قانون ، وإنما يحفظ في كلمات أثرت عن العرب .

وهذا الضرب من الإبدال يجري في جميع حروف الهجاء ؛ وإن كان يكثر في بعضها وينقص ، ويقل في غيره ، قال (١) أبو حيان في شرح التمهيد : قال شيخنا أبو الحسن ابن (٢) الضائع : قلما نجد حرفاً إلا وقد جاء البديل فيه ولو نادراً .

وأذكر في هذا المقام أن أحرفاً جاء فيها الإبدال على هذا الوجه غير المطرد تأثرت العامة ، وجعلته منهجها الذي لا نجد منه ، ومضت به ألسنتهم ، وانطوت عليه جوارحهم ، فلا يرمونه ولا يبخون به بدلاً .

١ — فن ذلك إبدال الذال دالا . بقول العامة : ذكر في ذكر ضد أنثى ، وهراع في ذواع ، وورذن في أدن ، وفيه مع إبدال الذال إبدال الهمزة واوا ، على حد قولهم واخيته في آخيته ، وورخ الكتاب في أرخه ، ووكاف في إكاف . وقد جاء هذا في اللسان العربي في بعض الكلم : جاء اليركر في اليركر ، وهو لغة ربيعة ؛ قال البيت : وربيعة تطلط في اليركر فنقول ذكر ، وقد أبان سيبويه أن منشأ هذا قولهم اذكر ، قال في الكتاب (٣) . « وأما اليركر فإنهم كانوا يقلبونها في مذكر وشبهه ، فقلبوها هنا ، وقلبوها شاذ شبهه بالتطط » . وجاء

(١) المزهري مبعث الإبدال . (٢) هو علي بن محمد الأشيبلي الأندلسي توفي في سنة ٦٨٠ هـ . (٣) ٤٢٦/٢ .

في قراءة ابن مسعود: « لا يرفعوا فيكم إلا » ولاديمة « بالذال حكاه ابن خالويه في البديع (١) . ويقول العرب : ما ذقت عدوفا وعدوفة أى شيئا ، ويقول بعض القبائل فيه : عدوفا . والظن أن الذال بدل من الدال ؛ إذ كانت في النطق أسهل وأسوغ ، فكان في إبدالها من الدال استرواح واستخفاف . ويحكى (٢) أن أبا عمرو (٣) الشيباني قال : كنت عند يزيد بن يزيد الشيباني ، فأنشدته بيت قيس (٤) بن زهير :

ومجنبات ما بذقت عدوفة يقذفن بالمهرات والأمهار

فقال لي يزيد : صحفت ، أبا عمرو . إنما هي عدوفة . فقلت له : لم أصحف أنا ولا أنت ، تقول ربعة هذا الحرف بالذال ، وسائر العرب بالذال .

وعما قد يكون من هذا الباب قول العرب في مثل من أمثالهم : إلا دية علا دية ، ويقال : إلا دية فلا دية ، أى إن لم تكن الآن هذه الخصلة التي يتحدث عنها فإنها لا تكون بعد الآن ، أى أن حينها قد حان ، يضرب مثلا في كل شيء حل وقته ووجب إحداثه ؛ من قضاء دين قد حل أو حاجة طلبت ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يسوغ تأخيرها . والظاهر أن أصل ذلك إلا ذه فلا ذه ، وهما ذه الإشارية ، نطق بالذال أول من نطق بالمثل لاسر في لسانه فتويع على ذلك .

وعما يذكر في هذا الموطن أن ترك الدال الى الدال لغة السريانيين ؛ كما ذكره صاحب فقه اللسان .

(١) ص ٥٢ في شواذ سورة التوبة . (٢) انظر اللسان في عطف .

(٣) هو إسحق بن مرار أخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل . توفي سنة ٢٠٦ هـ .

(٤) هذا من قصيدة في الحماسة منسوبة إلى الربيع بن زياد لا إلى قيس بن زهير . والذي في الحماسة : ما ينفق عدوفا ، والمجنبات الخليل تجنب إلى الأبل .

وقد يكون مما ورد من ذلك قولهم افذحرت الرجل إذا تهيأ للسباب ، ويقولون : افذحرت ، ويقول القراء (١) : إن الدال أجود .

٢ — ومن هذه الأحرف الدال والزاي . يبدل العامة الدال زايًا في بعض الكلمات . يقولون زكرت في ذكرت ، وزبحت في ذبحت ، وزنب في ذنب ، وزوق في ذوق ، وزهب في ذهب إلى غير ذلك مما هو جارٍ في كلامهم . وقد فقدت الدال في لسان العامة المصرية البتة ، فلا تراها إلا مبدلة دالًا أو زايًا . ويقول صاحب فقه اللسان : إن يبدالها زايًا هو الذي جرى عليه اللسان العبري . ويرى القاري أني جعلت حديثي عن العامية المصرية . وقد بعثني على هذا التخصيص أن أهل المغرب — كما أخبرني الثقة الطخيري بأحوالهم — لا يزالون ينطقون بالدال من مخرجها ، ويأتون بها على وجهها .

وأصل هذا الإبدال ما ورد في اللسان العربي في كلم قليل . فمن ذلك أنه يقال : ذرت الكتاب أي قرأته قراءة خفيفة أو سريعة ، ويقال في ذلك أيضا : ذبرته ، والظن أن الزاي بدل من الدال ، فإن الزاي أسهل في النطق من الدال التي تحتاج إلى المعط على الثنايا . ومن ثم جرى هذا في لسان العامة لما كانت تدع الصعب في المنطق وتجنح إلى السهل ، ويقال أيضا : ذرق الطائر وزرق ، وذرق الطائر خرؤه . ومما ورد من ذلك قولهم (٢) : 'مزممان في مزممان ، فترام للأقدام أبدلوا الدال زايًا .

٣ — ومن ذلك التاء تبدل تاء . وقد عدت التاء في لسان عامتنا المصرية ؛ فيقولون في ثلج ثلج ، وثلاثة في ثلاثة ، وكذلك ما تصرف من هذا العدد ، ويقولون تغل في ثمل ، وتار في ثار . ومما ورد في العربية من ذلك قول بعضهم : الخبيث في الخبيث ، قال السموءل ابن العزيز اليهودي من أهل خيبر :

ينفع الطيب القليل من الرز ق ، ولا ينفع الكثير الخبيث
وأنتنى الأنباء من ملك داو د فقرت عني به ، ورضيت

(١) انظر ابن السكيت .

(٢) انظر الكتاب لسويو ٤١٩/٢

سأل الخليل الأصمعي عن الخبيث في هذا البيت فقال له : أراد الخبيث ، وهي لغة خير . فقال له الخليل : لو كان ذلك لغتهم لقال : الكثير ، وإنما كان ينبغي لك أن تقول : إنهم يقلبون التاء في بعض الحروف . وروى أن الأصمعي سكت عند كلام الخليل ، ولم يكن للأصمعي بصر باقبياس والظر ، وأتى له أن يقف في وجه الخليل ؟ وقد قال السيرافي في التعليل على هذه القصة : وهذا عندي محتمل وجيبين . أحدهما أن يكون إبدالهم التاء من التاء في حروف بأعيانها . والخبيث منها — ولا يبدلون في جميع المواضع ، كما أبدلوا التاء من الفاء في مغفور ومغفور وقثوم وثوم ، ولا يجب البديل في كل موضع ، والوجه الثاني أن يكون الشاعر قال الكثير بالتاء ، غير أن الرواة نقلوه بالتاء على ما تنكلم به العرب ، ولم ينقلوا الخبيث بالتاء للقافية الثائية . ويذكر صاحب فقه اللسان أن هذا الأبدال هو الذي جرت به اللغة السريانية . ومما ورد في العربية من هذا الأبدال المبعوث في المبعوث . وورد من الأبدال للدغام (١) ابعثتك أي ابعث تلك ، وثلاث دراهم أي ثلاثة دراهم ، وقالوا : حدثتهم يريدون : حدثتهم ، كما يقول العامة تماما .

وترى في ألسنة العامة بعض الكلمات بانتهاء أصلها بالذال كشحات ، وأصله شحاذ . ومرد ذلك إلى أن العامة الأولى أبدلت من الذال تاء ، كما قال العرب : جثا وجدا في معنى قام على أطراف أصابعه ، وجاءت العامة الأخيرة ، فأبدلت من التاء تاء على المنهج الذي اطرء في لسانهم . ولا يصحح القارئ من حديث العامة الأولى والعامة الأخيرة ، فهذا الأصمعي يقول في القسرة طيبان الذي لا غيرة له : السكتبان مأخوذ من السكب ، وهو القيادة ، والتاء والنون زائدتان ، وهذه اللفظة هي القديمة عن العرب ، وغيرتها العامة الأولى ، فقالت : القلطان ، وجاءت عامة سفي فغيرت على الأولى ، فقالت : القلطان . على أنه ورد في المادة صحت وشحد ، ففي الحديث : هلبي المدينة فاشحيتها بحجر أي حليتها وسفيها ، فيكون التاء قد نطقت بها العرب .

٤ — وتبدل العامة في بعض الكلمات السين من الثاء ، يقولون ميراس في ميراث ، وسبت في ثبت ، وسجرة في ثمرة ، وسمن في ثمن . ومما ورد في ذلك قولهم : سار الرجل اليك أي ثار ، وساورة في ثاورة . وقالوا : فوه بجري ثمايب ، وهو أن يجري منه ماء صاف فيه تمعد ، وقالوا فيه صمايب والأقرب أن الثاء في هذا أصل ، فإن مادة الثعب للسلان أرغب وأوسع من مادة السب ، وقد يكون من هذا قولهم : أنا ما ملت الظلام ، وملسه ، وذلك حين اختلاط الضوء بالظلمة عند المشاء ، وعند طلوع الفجر ، وقولهم الوطس والوطث للضرب الشديد بالخف .

٥ — ومن العامة من يبدل من القاف حمزة ، يقولون : ألت في قلت . وقد ورد من هذا في اللغة الأقر في القفز . ويسمى لصاحب القاموس أن أصله الوفز ، والأقر أقرب إلى القفز في معناه ، فالظاهر أن أصله القفز كما ذكرت .

٦ — ومن العامة من يبدل من الجيم قاف ، يقولون : قلع ثوبه ، والوارد جلع كخلع . قال الرازي :

يا قوم إني قد أرى حوارا جالعة عن رأسها الخمارا

وقد ورد من ذلك الشاروق في الصاروج للثورة التي يطلى بها . وقد ورد عكس هذا الإبدال ، وهو إبدال القاف من الجيم في قولهم : فاجت الرجل في طاقته . ومن إبدال القاف من الجيم في لسان العامة قولهم . قرو الخيز . وأصله جره أي وضعه على الجمر .

٧ — ويجري في لسان طائفة أهل المغرب إبدال الصاد ظاء ، يقولون : كعظ القوم حظر ، يبطون : بعض القوم حضر . ومن ثم ترى في بعض مطبوعات البلاد المغربية خطأ في رسم الكلمات التي فيها صاد ، وقد أتوا من قبل ما تعودوه وألقوه . وقد كان هذا جاريا في لسان الترك حين كانوا يتعلمون العربية ويصوبون إليها ويتحدثون بها . وقد بقيت لدينا بقية من ذلك العهد فما زلنا نقول غابط في ضابط ، وأهل الطب في أهل الضبط . ومما ينبغي ملاحظته أن الظاء التي ينطق بها العامة ليست هي الظاء في العربية ، فانهم لا يخرجونها من التثنية وطرف اللسان ، ويقول صاحب القاموس تبعاً لأبي حيان :

إن الظاء حرف حاص بلسان العرب ، ومما ورد من ذلك قول أعرابي : ظعي^٢
فلاق يظي .

٨ — وبمض العامة يبدل من الظاء ضادا فيقول : الضهر في الظهر
والمضم في المظم والصل في الصل . وقد روى في القصة السابقة أن بعضهم قال :
ظعي بضی ، فيكون أصل هذا الإبدال .

وبعد هذا أعرض لكلمات جرى فيها الإبدال في غير أطراد في اللسان
العربي ولا في اللسان العامي :

١ — فن ذلك إبدال الصاد سيناً ، يقول العرب : المصدغة في المصدغة ،
والمدغ في المدغ . والعامة تقول لضرب من القناء الفقوم وأصله الفقوم .
ويقول في القاموس إنها البطيخة قبل التنضج ، وهي لغة مصرية . ويقولون :
فقس البيضة وأصلها فقس البيضة بالصاد ، ويقولون : أصير وأصلها اسير أى
سار إلى القائط لقضاء الحاجة ، كما يقولون في هذا المعنى : تمشي .

٢ — وجاء إبدال الدال تاء ، ومن ذلك مد في السير ومت ، ويقول
العرب : الدفتر ، وبنو أسد يقولون : التفتر . ومما جاء في العامية من ذلك
أنهم يقولون زغروته ، وزغاريت لصوت للنساء يردنه عند الترح ، وهو
من زغردة الأبل ، وهو هدير للجمل يردده في حلقه .

٣ — وتبدل الباء من الهمزة فيقال رجل يلعي في ألمى إذا كان ظريفاً
أو ذكياً ، والأصل — فما يبدو — ألمى ، إذ هو منسوب إلى ألمع أفعل تفضيل
من لمع أى أضاء ، كأن الظريف منير ، وكذلك الذكي المتوقد مضى منير .
ويقال في بلد بالشام أذرعات ويندمات ، والباء بدل من الهمزة إذ الأصل
أذرعات كأنه منقول عن جمع أذرعة جمع ذراع ، ويقال لرجل أبي فبيلة من
العرب : أعصر ويمصر ، وأعصر هو الأصل ، لأنه منقول عن أعصر جمع عصر
ناه سمي بذلك لقوله :

أسمى ابن أباك غَيْر لونه من الليالي واختلاف الأعصر
ومما جاء من هذا عن العامة قول بعض أهل الصعيد الأعلى : يامنة في
آمنة علم على امرأة ما

عبيد الشعر

في العصر الجاهلي

لمفضلة الأستاذ الشيخ رياض هلال

المدرس بالأزهر

النايفة :

أبو أمامة زياد بن معاوية النايفة ، نبغ في الشعر لما احتنك في الحسن ، قال صاحب الأغاني : وهو أحد الأشراف الذين غض مهم الشعر ، اتصل بالنعمان بن المنذر فاستغلمه لنفسه ، وأسبغ عليه من نعمته ، وما زال يتبسط على النعيم ، ويتغيا ظلال الخفض ، حتى سعى حساده به عند النعمان ، فأقصاه وتوعدده ، فرحل إلى الفساسة بالغام ، ومنحهم فقره وألفوا له ، وساعد على ذلك ما كان بين المناذرة والفساسة من مناصرة ، في تقريب الشعراء وزغيبهم ، فزاد ذلك من غضب النعمان عليه ، وما زال النايفة عند بني غسان ، يصلهم بالدر ويصلونه بالذهب ، حتى بلغه أن النعمان في علة ، فرجع إليه يطلب ورجو البراءة ، بشعر هو من أحل الشعر في باب الاعتذار والتنصل ، حتى استل سخيمته ، وأحل منه في المكان الأول ، وما كان لنايفة من غنى عن شعر فيه مدح لؤلؤ الملوك ، وفيه شكر لهذه اللطاف الملكية ، تعمل فيه الروية ، ويأتي عليه التهذيب والتنقيح ، حتى يصير أهلا لما يتضمنه من الثناء والمدح ، وحتى يكون شعره من الشعر ، بمنزلة الممدوح من الخلق ، وقد يكون لتعاطيه الشعر بحد احتناكه ، وحكومته بين الشعراء في هكاظ ، دخل في تزويده وتنقيحه وتهذيبه ، ولن نسمي أن محاولة النايفة استرضاء النعمان عليه كانت سببا في تبينه شعره يلتمس له الجودة والصنعة .

أما شعره ، فهم يخصونه بالديباجة المشرقة ، والروني ، وقلة السقط ، ويقصدون بذلك أنه متشابه من أطرافه ، في جزائه ولعمان أسلوبه ، والحجازيون يقدمونه من هذه الناحية على الشعراء . ويلاحظ أن شعره أيضا

موافق لهُوى النفس ولهذا كثر الغناء به وذلك بعض أسباب تجويده ، وقد أجاد في وصف ليل الخائف ، واعتذار الجاني ، ومدح المنعم . وقد عرف له الشعراء هذه المسكاة ، فقدموه للحكومة بينهم في عكاظ . ولناخذ في تحليل شئ من شعره ، نقبين منه هذه الخصائص وتعرف فيه هذه الصفات .

قال من قصيدة يمدح فيها عمرو بن الحارث الجففى ، وكان لقومه عنده أمرى ، فأطلقهم له بسبب مدحته :

كلىنى لهم يا أميمة ناصب	وليل أناسيه نطى الكواكب (١)
وصدر أراح الليل طازب همه	نضاعف فيه الحزن من كل جانب (٢)
نطاول حتى ظلت ليس يمتش	وليس القى يدعى النجوم بأثب
على عمرو نعمة بعد نعمة	لوالده ليست بذات عقارب (٣)
وثقت له بالنصر إذ قيل قد غزت	كتائب من غسان غير أشائب (٤)
بنو حمه دنياً وعمرو بن عامر	أولئك قوم بأسمهم غير كاذب (٥)
إذا ما غزوا بالحبش خلق فوقهم	عصائب طير تهسدى بمصائب
يما نضمهم حتى يُغرن مغارم	من الضاريات بالدماء الدوارب (٦)
جوانح قد أيقن أن قبيله	إذا ما التقى الجمعان أول غالب (٧)
لهن عليهم عادة قد عرفنها	إدا عرض الخطى فوق الكواكب (٨)

(١) أميمة على نية الترخيم والتاء زائدة وفيها كلام . وناصب ذو نصب

(٢) أراح : ود . طازب بعيد .

(٣) العقارب المتن .

(٤) كتائب جمع كتيبة جماعة الخيل . أشائب فتیان أو أخلاط .

(٥) دنيا أى لحاً . (٦) الضاريات الجريرة المتعمدة ومثلها الدوارب .

(٧) الموائل . (٨) الخطى الرماح نسبة الى خط : مرفأً بالبحرين .

على طارقات الطعام عوابس بين كلوم بين دام وحالب (١)
 إذا استزلوا عنهن للطنن أوقلوا إلى الموت إرقال الجمال المصاحب (٢)
 فهم يتساقون المنية بينهم بأيديهم بيض وثاق المضارب
 يطير فضاضا بينها كل قونس ويتبعها منهم فراش الحواجب (٣)
 تخبرن من أزمان يوم حليلة إلى اليوم قد جرين كل التجارب (٤)
 ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين قلول من قراع الكتائب (٥)
 تقد السلوق المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الحباب (٦)

يعتبر مطلع هذه القصيدة من أجود مطالع الجاهليين ، حتى فضلها بعضهم على مطلع طويلة امرئ القيس ، لأنه لا فصل في الشطر الثاني لامرئ القيس ، بخلاف بيت النابغة ، وهذه القصيدة مستوية في نظمها ، قل أن تجد فيها لفظة نابية ، أو عبارة قلقة ، ولما تجد ذلك عند غير الجودين ، ومن أحماس النقاد « عبيد الشعر » . بدأها بهذا الرجز المشعر بالشغل عن النجوى ، إلى ما يمانية من هم ناصب ، وليل كأنه لطوله غير ذاهب ، قد جمع على صدره الهموم ، من إسباغ الظلام ، وهو بذلك قد دل على حاله ، من آر موجودة النمان عليه ، وأوما إلى طلبته بفكاك قومه من الأسر ، ثم بدأ يتحدث عن الاصطناع ومحمل الاحسان ، في الاوفياء من الشعراء ، حين يذكر أن الممدوح يقبع سنة أبيه ، إذ يصل صنيعة نصيحه ، وأنه وثق له بالظفر والنصر ، ونوه بما لقومه من من صدق البأس ، وقوة الفناء في الحروب ، حتى ألقتهم جماعات الطير ، لما تمودته من الخصب والشبع ، حتى لتراها حوما صواف الأجنعة ، فوق

(١) المراد الخيل ، عوابس لأقدامها على الأعداء . الحالب اليابس .
 (٢) الارقال الأسراع . والصعب غير الذلول . والمصعب الجبل لم يركب ولم يحسه خيل (٣) القضا ما ينكسر من الشيء ، القونس ما بين أذني الفرس وقونس البيضة أعلاها وفراش الحجاب عظمه . (٤) يوم حليلة بنت الحارث الجلفي يوم مشهور كان للقياسة على المناذرة (٥) القلول جمع قل التلم في السيف . والقراع التضارب . (٦) السلوق نسبة إلى سلوق أرض بالين . والصفاح الحجارة . والحباب ما اقتدح من الشرر أو طائر وقيل رجل مجيل .

جماعات المحاربين ، موقنات بكثرة الأشلاء والعماء ، وهو صاحب المعنى ومبندعه ، ولا يخفى ما فيه من حيال مبدع ، وتصوير حسن ، لا يمكن أن يأتي غفو الخاطر ، ولكنها صناعة المروى المتقف . ثم انتقل الى استعراض صور الفرساق على ظهور الخيل ، المعردات اقتحام الغمرات ، عابسات ، لما يصيبها من وقع الرماح وأن أولئك الفوارس حين تلتحم الصفوف يدعون ظهور الخيل ، ويتهاذرون تهاذر القمحول ، يتساقون بينهم موارد الحمام ، بأسياف قاطعة المضارب . ثم انظر الى هذا الاختراع البالغ في المدح غاية الجلال والحسن ، والقدى عماء علماء البيان تأكيد المدح بما يقبه القم ، في قوله ولا عيب فيهم الخ . ثم أضى على السيوف ما يمنع منها العيب لثقاتها وأنها متخيرة من يوم حلبعة ، ليميد إلى الأذهان خبر انتصار القسائين على المنافرة . ثم وصف هذه السيوف بما بالغ فيه أهله المبالغة فذكر أنها تقطع المروع وتفق القمارس ، وتفتنى الى الحجابة ، فتظهر منها القفر ، وهذه إحالة الصنعة وأثر المعاودة . والقصيدة كلها حبات عقد منظم مشرفة الديباجة منقحة الالفاظ ، متخيرة الأسلوب ، وهكذا يكون نموذج العبيد .

ومن معاني النابغة المجددة قوله :

فانك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى منك واسع
وقوله : وأي إنسان لا يقتل عليه الليل بما فيه من إسباغ الظلام
وتجمع الأحزان :

نبئت أن أبا قابوس أوعدني ولا فرار على زار من الأسد
وقوله :

وحملتني ذنب امرئ وتركته كذي المريكي غيره وهورانع
ثم انظر أحياء الى هذا القياس في قول النابغة يشفر لانعمان :

ولكنني كنت امرأ لي جانب من الأرض فيه مستراد ومذهب
ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم أحكم في أموالهم وأقرب
كمعك في قوم أراك اصطفتهم فلم ترم في شكر ذلك أذنبوا

تلك كلها ممان تشهد أن النابغة من « عبيد الشعر » ، وأكرم بها عبودية
يكون لها هذا النتاج !

في احتفال ذكرى المغفور له الملك فؤاد

بما ألقى في هذا الاحتفال هذه الكلمة

لمضرة الأستاذ الفاضل ذكريا أحمد البري

سيدي مندوب حضرة صاحب الجلالة - حضرات أصحاب الفضيلة العلماء .

حضرات السادة :

يطيب لي ، في يوم ذكرى المغفور له الملك العالم (فؤاد الاول) وقد حظيت بشرف استحقاق جائزته السنوية ، لأول القهادة المالية لكلية الشريعة بالجامعة الأزهرية ، أن أبث الى دوحه الطاهر ، في منواه الكريم ، بأخلص الدعوات ، وأصدق الابتهالات أن يطيب الله ثراه ، ويجزيه خير الجزاء كفاه ما أسدى للعلم والعلماء ، والتعليم والمتعلمين ، من تشجيع وتكريم .

فلمغفور له الملك فؤاد ، فضل إنشاء الجامعة الأزهرية الحديثة بكلياتها المختلفة ومعاهدها النظامية ، وبراعمها التي سارت الحياة ، وجمت بين التليد من تراث الاولين السابقين ، والطريف من حمل أساطين العلم المحدثين ، ففي الأزهر تدرس علوم الطبيعة والرياضة ، والفلسفة قديما وحديثا ، بجانب علوم الدين واللغة والاجتماع ، وبفضل المليك الراحل ، وحسن إرشاده ، وسامي توجيهه ، خرجت الجامعة الأزهرية للدين حراميه ، وللقانون علماء ، وللأدب أعلامه .

مات الملك فؤاد ، ولم تمت أعماله وذكرياته ، فهذه الجامعة الأزهرية ، وتلك جامعتي المصرية وهنئى حوائزه ، وتلك مآثره ، تشهد بعظيم فضله وسابغ عنايته بالعلم وأهله ، فإذا كان هيروديت المؤرخ اليوناني يقول : « مصر هبة النيل » ويعنى مصر الزراعية ، فانا نقول متعفين « مصر هبة فؤاد » ونعنى بها مصر العلمية .

الموارث الإسلامية

هذا كتاب جليل الفائدة ، سهل المأخذ ، وضعه حضرة صاحب
الفضيلة الأستاذ الفضال الشيخ أحمد كامل الخضرى المدرس بكلية الشريعة
قال في مقدمته :

« وبعد ، فقد عهد الى بتدريس علم الفرائض لطلاب السنة الثالثة بكلية الشريعة
الإسلامية بالجامعة الأزهرية سنة ١٣٦٤ هـ — الموافق سنة ١٩٤٥ م .

« فرأيت أن ضع كتابا في هذا العلم يشتمل على ما هو مقرر على الطلاب
من كتاب منهاج الطالبين للإمام أبى زكرياء محيى الدين بن شرف النووي رحمه
الله وشرحه للعلامة جلال الدين المحلى رحمه الله . وهو من أوسع الكتب
المحررة المعتمدة في فقه الشافعية ، مع زيادات مفيدة لا بد منها لمن يريد
الوقوف على أمرار هذا العلم ومعرفة قواعده وآدابه .

شاءت الإرادة الإلهية ، وقد انتقلت بالمليك الراحل الى جوار ربه ، أن
تعمى المصابين عن فقده ، نخلت من بعده مولانا المليك الصالح (فاروق الأول)
رمز الوطن وعزته ، وسيد الوادى ورمز وحدته ، وحامي الأزهر وراعى رسالته ،
فأكل البتاء ، وشيد وشاد ، وسقى شجرة العلم حتى آتت أكلها من كل الثمرات .
ولا غرو فالفاروق ابن فؤاد ، والولد سر آبيه ، والفاروق حفيد عزيز مصر
إسماعيل ، وسليل الأسرة النبوية الكريمة ، التى اقترن تاريخها في مصر بالنصر
والتأييد ، والاصلاح والتجديد .

حضرة صاحب السعادة المنسوب الملئكى :

باسم إخوانى طلبة الجامعة الأزهرية أرجو أن ترفعوا الى مقام حضرة
صاحب الجلالة ، في هذه المناسبة ، أصدق عبارات الولاء ، من قلوب مؤمنة
بجبه ، بخلفه لمرسه ، هاتكة باسمه ، تؤمل الخير الكثير على يدي جلالته ،
ملتزمة أن تستمر رعايته للأزهر ، حتى يتناحل حقوقه وقد أدى واجبه .

أما أتم أيها الأزهريون ، فاهتفوا من قلوبكم : رحم الله فؤاد ، وأدام
الله فاروق ، وأعزه وأعز به ! والسلام عليكم ورحمة الله

« وقد راعيت فيه حسن الترتيب والتبويب وسهولة الأسلوب ، ووضوح المبارات ، ليم النفع به ، ويسهل الأخذ منه » .
ثم ذكر فضيلة الأستاذ أنه ذكر حكم المذاهب الأربعة في كثير من المسائل ، وأحوال كل وادئ ، وأحوال اجتماع الجسد والأحوه ، وحساب المسائل ، وتقسيم التركات ، والتأصيل والتصحيح وغيرها ، ووسع جدول المواريث المشهور ، وقانون المواريث الجديد . جاء هذا العمل كافيا في هذا الباب كفاية لثني من الرجوع لغيره .

وإننا نشكر لفضيلة المؤلف ما بذله من الجهود والعناية والدقة في وضع هذا الكتاب ، وأنجل ما كرى به أنه جاء موفيا بالقرض ، وله من الله الأجر ومنا الشكر والثناء .

القضايا الكبرى في الاسلام

هذا كتاب طريف وجليل القائمة معا ، موضوعه عرض القضايا الكبرى التي حدثت في الاسلام من أول مؤامرة المنافقين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم على المهاجرين ، إلى قضية كتاب الشعر الجاهلي للاستاد الكبير شه حسين بك ، وقد اعتمد حضرة صاحب الفضيلة المؤلف الشيخ صبيد المنعالم الصبيدي على أسدق المراجع فيها ، فكان ما كتبه عنها ، ممرضا بديما للبادئ الاسلاميه ، والأصول الفقهية ، يتخللها نبذ تاريخية ، وحوادث سياسية ، ومنازعات طائفية ، وشتون أدبية ، وظاهرات اجتماعية ، يترأى بعضها في كتب العلم والأدب ، ولا سبيل إلى الحصول على مجموعها في كتاب واحد . فرأى فضيلة المؤلف أن يجمع بين متفرقيها ، وأن يطرف بها العالم القارئ في أوفق الأوقات للاطلاع عليها ، والعالم في مضطرب المبادئ ، ومزدهم المذاهب . وقد أحسن الأستاذ كل الإحسان في جمعها وترتيبها وعرض موضوعاتها ، فجاءت أطروفة ههية أدبية يضطر مقننيها لمطالعتها كلها ، فيكتسب من وراء ذلك فوائد من كل ضرب من ضروب المعرفة .

فنشكر لفضيلة الأستاذ ما بذله من جهد في تأليف هذا السفر الضخم الحافل بالمعارف القيمة في ممرض يسوق القارئ ويقله في وقت مما .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النواميس الوجودية والارادة الالهية

خلق الله الانسان ومنحه من الخصائص العقلية والفكرية بما مكّنه من البحث والنظر والاستقراء والاستدلال ، وحفظ ما يحصله من ذلك وتمديته لغيره . بقى على هذه الحال آمادا طويلة استجمع فيها كثيرا مما يختص بحفظ وجوده ، وترقية وسائله . فلما اكتشفت أخذ يدون كل ما يعلمه فوجد العلم ، ولكن على حالة ساذجة مشوشة ، وما زال يترقى ويتهدب حتى نبغت أمم أوتيت بسطة من العيش ، فانقطعت منها للعلم جماعات حملت على تربيته وتبويبه وتفصيل مسائله ، وجعله صالحا لأن يلقي لطلابه ممن أرادوا أن يتمحضوا لمقدمته .

كان العلم إلى ذلك العهد مختلطا بالفلسفة ، ولم يشعر الانسان بضرورة الفصل بينهما إلا بعد أن أدرك الخلاف الجوهرى بين قائميهما . فبقى العلماء أحقايا ملوا لا يكتفون بجمع المشاهدات دون أن يعنوا بتلمس العلاقات المشتركة بينها ، فكان ما يجمعون منها تنخله آراء لا تمت إلى الواقع بسبب ، ومن هنا اندس إلى العلم كثير مما ليس منه فى شيء ، ولا يمكن التدليل عليه بعمل محسوس .

فلما نبغ (بيكون) فى القرن السابع عشر ووضع الدسبور العلمى الذى قرر فيه : « أن كل ما لا يمكن التدليل عليه بعمل محسوس لا يجوز أن يعتبر علما » ، واتضح فى جهة ما اعتبر من العلم معارف لا يمكن إقامة الدليل المحسوس عليها ، اضطر العلماء إلى إخراج كل ما كان من هذا القبيل من حظيرة العلم ، واعتبارها آراء علمية تحت التحقيق .

هذا التحميم العلمى أدى إلى تقوية جميع الوسائل التى تميز بين ما هو علم وما هو رأى ، ومن ضمن هذه الوسائل ربط الحوادث الوجودية بالناواميس الازلية الناتجة المولدة لها ، فما هى النواميس ؟

النواميس هي القوى الثابتة التي تلازم المادة وتدفعها لأن تتعكّل وتتّوحد لتوليد الكائنات الأرضية على نظام مقرر ، ونعيم على جميع أطوارها ، فتكوّن موجودات متكافئة متكافئة ؛ ولا يقف سلطانها عند حدود العلم المادى وحده ، بل يمتد إلى العلاقات المتبادلة بين الكائنات ، والقوى المعنوية الملازمة لتلك الكائنات ومنها الإنسان نفسه .

إن إدراك الإنسان للنواميس أمر ذاتى وتجريدى وواقعى فى آن واحد . فهو ذاتى لأن الإنسان اهتدى إليها بداته ، وتجريدى لأنه حاصل مجموع حوادث عامة كثيرة ، جردها الإنسان منها بالنظر والاستدلال ؛ وواقعى لأنه حقيقة لا يمكن التزاع فيها كما لا يمكن النزاع فى تلك الحوادث ذاتها .

فى العلم المحسوس ظواهر وخواص لا تحصى ، ينتج من تركيبها وتأليفها جميع ما هو واقع من الحوادث الطبيعية والاجتماعية والنفسية . هذه الظواهر ليست بشئ سوى تلك الخواص فى حالة تأثير على مخ الإنسان وغيره من الكائنات المدركة ، لتحدد فيه الصور المحسوسة . وقد عرف بعد مقابلات شتى للحوادث بعضها ببعض ، أن فى تعاقب وتجميع تلك الخواص المختلفة التى تولد الحوادث العالمية نظاما مقررًا . هذا النظام نفسه هو أثر النواميس الطبيعية المتولدة أمرها بإرادة الخالق لها الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى . وقد اعتبرت هذه النواميس عامة لأن آثارها متشابهة فى جميع الأحوال وجميع الامكنة ، وأبدية لأنها لا تتغير بتأثير أى مؤثر فى أى زمن من الأزمان .

هذا هو رأى العلم والفلسفة منذ قرون ، إلا أن هذا المذهب أخذ فى القرون الثلاثة الأخيرة مكانا أوسع مما كان له .

كان لاجتماع هذا القول فى العلم والفلسفة أثر خطير فى إيمان المؤمنين ؛ فقد استخدمته الفلسفة المادية فى التشكيك فى وجود الحكمة الإلهية المدبرة ، وهى حماية لا يتردى فيها إلا من لا نصائر لهم ، ولو كانوا من أعلم العالمين . كان وجود النظام العام فى الكون ، وتبعيته لقوى مسلطة على إيجاده ، لا ينسب وجود إرادة إلهية أزلية أبدعته على هذه الصورة ؛ قبل كانوا يريدون أن يكون الكون على حالة غير ثابتة ولا مستقرة حتى يسوع لهم أن يفرروا أن له قتيلا

يدبره على ما يشاء ؟ ألا يكونون ، لو كان الحال على هذا المنوال ، أول من يرفعون
حقائرم قائلين : لو كان هكون إله حكيم لكنت لحوادثه قوانين ثابتة لا يعترضها
الانحراف ، لتسكون الكائنات على نظم ثابتة يصلح معها وجودها ونظامها ،
ويقوم على تلك النظم الثابتة علم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،
ويبقى ثروة مستمرة أبد الأبدين .

في هذه الفترة الطويلة من الزمن تأدى العلماء الدائبون على اكتشاف أسرار
الوجود الى مدرجات تدحض قول الملحدين ، وتصح فهم معنى النواميس
التي يعتمد عليها في زعزعة إيمان المؤمنين . ولو كان هؤلاء العلماء المصمومون
لأنهم من الكتاب العاديين لما عبأوا بأقوالهم ، ولكم من رتبة مكتشفي
النواميس ، منهم الأستاذ الكبير (اميل بوترو) Emile Boutroux المتوفى
سنة (١٩٢١) فقد قال في كتابه (إمكان النواميس الطبيعية) في طبعته الثامنة
الصادرة في سنة (١٩١٥) ما يأتي :

« من الخطأ أن نقول إن النواميس هي التي تدبر الحوادث الطبيعية ، فهي
لم تسكن موجودة قبل الكائنات ، ولكن الكائنات هي التي اقتضتها ، فهي
لا تدل على غير العلاقات المشتقة من طبائعها »

ثم قال : « فالعالم يربو في كل مكان بجانب الدوام والثبوت ، وهي الحالة
التي تنفي كل شك في ثبات النواميس ، تغيراً وارتقاء وانحطاطاً ، وهو يقضي
بتغيرها ، وليس هذا في النواميس الجزئية ، ولكن في النواميس الكلية التي
تجمع تلك النواميس » .

ثم قال : « ولكن كان هذا النظام العالي (يريد نظام العالم) مما يمكن
أن يوجد إذا كان الثبات المطلق هو الساموس السائد في الكون ، ولكن
الأصل الذي مؤداه لا يتلشى شيء ولا يتجدد شيء سارياً بدقة في الكائنات ؟
أكانت توجد في العالم قيم متفاوتة ، أي صفات ومرايا بعضها أرجح من بعض ؟
أكان يوجد فرق وتكامل بين ثمرات قوة ثابتة واحدة ؟

ثم قال : « الانسان في علاقاته مع العالم لم يك بمقتزج ساذج ليس عليه
إلا أن يقع بالأشياء كما تحدث بمقتضى القوة الواجبة ، ولكنه يستطيع أن

يعمل ويطبع المادة بطايعه الخاص ، ويستعبد نواميس ليحدث أمملا أرق من أممها ، فصَّوه على الكائنات ليس بالقول المجازي ، أو الوهمي المتولد عن الجهل ، وليس هو بالشعور العقيم بوجود قيمة مالية وهمية . فان سمَّوه هذا يدل عليه سلطانه العقلي على غيره من الكائنات ، وقدرته على إحالتها على درجات متفاوتة الى ما يوافق أفكاره .

وقال أيضا : « إن وجود الانسان ، وهو كائن شاعر بذاته ، لا يمكن تفسيره بمحض فعل النواميس الطبيعية والفيزيولوجية . فان وجوده وأعماله تقتضى من الطبيعة إحداث تغييرات لا تستطيع إحداثها »

وقال العلامة (وايم كروكس) وهو أشهر كيميائي القرن العشرين وعضو بالجمعية العلمى البريطانى فى خطبة له ، وهى موجودة فى مجموعة خطبه صفحة ٨ : « متى امتنعا من قارب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية ، نبداً بأدراك الى أى حد تنحصر هذه النتائج أو كما سمَّيها النواميس فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم . أما أنا فان هدم اعتيادى على رأس مالى العلمى قد بلغ حدا بعيدا جدا . فقد تقبض هذا الفسيح المنكبوتى للعلم ، كما عبر عنه بعض المؤلفين ، حتى لم يبق منه إلا كرتة حقيرة تكاد لا تدرك . فانظر الى أى حد بلغ الادب لدى العلماء حتى أصبحوا يخشون التهم على الانبات أو النفى ، وقابل بينهم وبين من لا يصلحون أن يكونوا من تلاميذهم ، فى جراتهم على قول ما ليس لهم به علم ؟

وقد حاول الاستاذ كروكس الكلام فى هذا الموضوع فى خطبة له أخرى نشرت فى مجموعة خطبه صفحة ٣٦ فقال :

« إن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو فى حقيقته وجه من وجوه الاتجاه الذى يعمل على توجيه شكل من أشكال القوة . ونحن نستطيع أن نعمل الحركات القدرية كما نعمل حركات الاجرام السماوية ، ونستطيع أن نستكشف جميع القوانين الطبيعية للحركة ، ولكننا مع ذلك لا نكون أقرب مما كنا عليه الى حل هذه المسألة وهى : أى ضرب من ضروب الارادة والعسكر كائن خلف هذه الحركات القدرية ، مجبرا إياها على اتباع طريق مرسوم لها من قبل ؟ وما

هي العلة العامة التي تؤثر من وراء حجاب ؟ وأي ازدواج من الارادة والتفكر يقود الحركة الآلية العسرة للذرات خارجة عن النواميس الطبيعية ، بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادي الذي نميش فيه ؟

الى هذا الحد وصل التفكير العلمي في النواميس التي كان ينوكان عليها الماديون لنفي وجود الخالق القدير ، وهو تحول أنتج أعظم الآثار في الانتاج الفلسفي الحديث ، ويؤكد أنه لم يصل حبره الى الذين يلقون القول على عواهنه من مقلدي الماديين عندما فيحاولون أن ينشثوا جيلا من اللادينيين « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

هذا وقد نبه الحق جل وعز المسلمين فيما أوحاه إليهم من الحكمة الى هذا الموصوع الجلل ، فكشف لهم في كتابه الكريم بأن الله سنا لا تتخلف ليستهدوا بها في تطوراتهم الاجتماعية ، فقال : « سنة الله في الدين خلا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » . وأكد صيحانه هذه الحقيقة العسية فقال تعالى : « فهل ينظرون إلا سنة الأولين ، فلي تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

وبين في آيات أخرى أن حكته تعالى اقتضت أن يكون نظام الخليقة شاملا لجميع موجوداتها ليكون ذلك لهم نبراسا يهتدون به في محاولاتهم ، فلا يتوهموا أن الامور تجري على حالة من الفوضى لا ضابط لها ، فلا يمتدوا في مطالبتهم ، ولا يستعجلوا الحوادث قبل أن تنبأ عواملها لهم ، فقال جل شأنه : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » وقال : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم » .

هذا كله وجه من وجوه الحكمة القرآنية التي أتاحها الله للأحدين بدينه ليتزنوا في محاولاتهم ، ويتشدوا في تدبير أمورهم ، ويتحسروا السنن الالهية في بناء وجودهم . وكل هذه الآيات مثل عليا لم يهتد إليها العلم إلا بعد قرون لا تحصى من التفكير والنظر ، أوحيت الى هذه الأمة ليجعل منها آية للامم ؟

محمد فريد وهدي

النساء في العهد النبوي

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه عبد المالك

المدرس بالأزهر

—

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : « قالت النساء للنبي صلى الله عليه وسلم : « قَلْبُنَا عَلَيْكَ الرَّجَالُ ، فَجَعَلْنَا لَنَا يَوْمًا مِنْ قَهْمِكَ ، فَوَعَدْنَاهُنَّ يَوْمًا لَقِيَنَّ فِيهِ ، فَوَعَدْنَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ ؛ فَكَانَ فِيهَا قَالُ لهنَّ : مَا مَتَكُنَّ امْرَأَةٌ تَقْدُمُ ثَلَاثَةَ مِنْ وَلَدِهَا إِلَّا كَانَ لَهَا حَبَابٌ مِنَ النَّارِ . فَقَالَتِ امْرَأَةٌ : وَاثْنَيْنِ ؟ فَقَالَ : وَاثْنَيْنِ . » . رواه الشيخان .

* * *

قالت النساء : في رواية مسلم أنه كن من نساء الأنصار ، والقائلة إحداهن ، ولعلها كانت أكبرهن سنًا أو شأنا ، ولرؤاهن كلهن نسب القول إليهن .

قلبنا عليك الرجال : زاحونا عليك فلم يكادوا يتركون لنا وقتنا معك ، فعملنا فيه مما عليك الله (١) .

ولدها : الولد يعمل الذكر والأنثى ، والصغير والكبير ، والمفرد والجمع .

إلا كان : أي هذا التقديم المفهوم من « تقدم » وفي رواية « إلا كانوا » أي هؤلاء الثلاثة ، وفي رواية ثالثة « إلا كن » أي هؤلاء الأهنس ، أو النسكات .

(١) نصحت في شرح الحديث إجمالا وتكميلا برؤاياه المختلفة ، فهدا إلى الجمع والافادة وخير مفسر الوارد ، الوارد .

فَقَالَتْ اسْرَآةُ : هِيَ أُمُّ سَلِيمِ الْإِنصَرِيَّةِ وَالْمَلَّةُ أُمُّ خَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَقِيلَ أُمُّ مُشَرٍّ ، وَقِيلَ أُمُّ أَيْمَنَ ، وَلَا مَانِعَ أَنْ تَكُونَ كُلِّ سَأَلَتْ ، فَيُرْوَى الْقَوْلُ مِنْ كُلِّ .



هَذِهِ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْمَصَاحِفِ الْخَوَالِدِ ، مِنْ تَارِيخِ النِّسَاءِ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ ، أَحْبَبْنَا أَنْ نَعْرِضَهَا عَلَى نِسَائِنَا فِي هَذَا الْعَصْرِ ، عَسَى أَنْ يَجِدْنَ فِيهَا عَقْلًا بَلِيغًا يَنْتَفِعْنَ بِهَا ، أَوْ حِكْمَةً رَشِيدَةً يَسْتَنْصِفْنَ بِنُورِهَا . وَإِنَّهُنَّ لَوَاجِدَاتٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ، مَتَى أَصْفَيْنَ الْقَلْبَ ، وَالتَّقَيْنَ السَّمْعَ ، وَتَوَامَ أَوْلِيَاؤُهُنَّ بِمَا فَرَضَ اللَّهُ مِنْ تَطْلِيمِهِمْ وَإِرْشَادِهِمْ .

لَمْ تَكُنْ حَيَاةُ النِّسَاءِ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ كَحَيَاتِهِنَّ فِي هَذَا الْعَصْرِ ، مَضْطَرِبَةٌ حَاطَّةٌ ، أَوْ مُتَبَذَلَةٌ سَاخِرَةٌ ؛ بَلْ كَانَتْ إِلَى الْقَطْرَةِ أَقْرَبَ ، وَإِلَى الطَّهْرِ أَذْنَى . وَلَمْ يَكُنْ يَحْذَرُهُنَّ الْحَيَاءُ الَّذِي يَنْصَلِفُ بِهِ ، وَالْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ ، أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ ، وَيَسْأَلْنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنْصَحَاهُ عَمَّا جَهِلْنَ مِنْهُ ؛ وَلَمْ تَكُنْ رَهَائِبُهُنَّ السَّالِفَةُ بِمَحْفُوقِ الزَّوْجِ وَالْبَيْتِ وَالْوَلَدِ ، لِتَحْوِيلِ بَيْنِهِمْ وَبَيْنِ الْمُنَافَسَةِ فِي الْمَهْدَى وَالْخَيْرِ ، وَالْمَسَارَعَةِ إِلَى الْمَثُوبَةِ وَالْبَرِّ ، ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ .

فَلَمَّا بَوَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : بِأَرْسُولِ اللَّهِ ، غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرِّجَالُ ، فَاسْتَأْزَرُوا بِكَ ، وَذَهَبُوا بِحَدِيثِكَ ، فَاحْتَرَقْنَا يَوْمًا مِنْ تَلَقُّائِهِ تَقْسَمُكَ نَأْتِيكَ فِيهِ ، فَتَمُتُّنَا بِمَوَاعِظِ اللَّهِ ، وَتُعَلِّمُنَا بِمَا عَلَّمَكَ اللَّهُ ؛ فَقَالَ : مَوْعِدُكُمْ بَيْتَ فَلَانَةَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا فَاجْتَمِعُوا فِيهِ .

أَدَبٌ فِي الْخُطَابِ ، وَكَرَمٌ فِي الْجَوَابِ ، وَحَرَمٌ عَلَى الْوَفَاءِ ، وَرَغْبَةٌ فِي الْعِلْمِ وَالتَّطْلِيمِ ، وَرَجَاؤُهُ لِفَقْهِهِ فِي الدِّينِ . وَهَذَا بِمَضَى مَا كَانَ مِنْهُ وَمِنْهُمْ ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، وَرِضْوَانُ اللَّهِ عَنْهُمْ .



اجْتَمَعُوا فِي الْمَوْعِدِ الْمَضْرُوبِ ، حَتَّى جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَدِيثِهِمْ وَعَلَمِهِمْ ، وَتَحْمِيرِ مِنَ الْحَدِيثِ مَا هُنَّ أَخْرَجَ إِلَيْهِ ، وَمَا هُوَ أَمْسَرُّ بِهِنَ ،

وأزكى لمن . وكذلك الداعي إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ،
بمحدث كل أحد بما هو أفسح له وأحدر به .

واقصر أبو سعيد رضي الله عنه على تلك البشارة العظيمة التي سنذكرها
بمبدأ ، ولم يبين لنا ماذا أمرهن به في هذا اليوم ؟ إما لعناته بهذه البشارة
وجليل شأنها عند الناس ولا سيما النساء ، وإما لأنه لم يلقه ما وجه إليهن
الذي صلى الله عليه وسلم من أمر . ومن يتنبع عظاته للنساء صلوات الله عليه
يطعن إلى أنه أمرهن ، فيما أمرهن ، بالصدقة ، جبراً لنقصهن ، وتطهيراً
لقلوبهن ، وتكفيراً لسيئاتهن . على أن أبا سعيد نفسه هو الذي روى عنه
الشيطان أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أضحى أو فطر إلى المصلى فر
على النساء ، فقال : يا معشر النساء تصدقن ، فإني أريتكن أكثر أهل النار ،
فقلن وبم ؟ يا رسول الله ؟ قال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير (١) ؛ ما رأيت
من نافعات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ؛ قلن :
وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف
شهادة الرجل ؟ قلن بلى ؛ قال فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم
تصل ولم تصم ؟ قلن بلى ؛ قال فذلك من نقصان دينها . وفي رواية لمسلم عن
جار بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال : تصدقن فإن أكثركن حطب جهنم ؛
لأنكن تكثرن الشكاة وتكفرن العشير ؛ فجعلن يتصدقن من حلبهن
يلقن في ثوب بلال من أقرطتهن [٢] وخواتمهن .

ولا يعب المرأة أن يكون النقص في أصل تكوينها وخلقتها ، لأنها
لا يد لها فيه ، وإنما هو لحكمة عالية أرادها العليم الحكيم ، ليكتب على الرجل
ولايتها ورعايتها ، وبذل الجهد في إكرامها والاحسان إليها ؛ ومن أجل ذلك
لم يحطها مالا طاقة لها به ، بل نهاها أن تتهاطى مالا تحسنه من كل مالا يتفق مع
جبلتها وتكوينها . وقلنا وليت أسرا ليس من شأنها إلا بقاءت هي وأنصارها

(١) للناشر والمخالط ولا سيما الزوج .

(٢) القوط : ما يلقى في شعبة الادن ، ذهباً كان أو غيره ، وجهه قرط كرماع
والاقرطة جمع الجمع .

بمخسران مقيم ، وخزى أليم ! على أنها إذا تأملت في هذا النقص وجدته من نعم الله عليها ، ورحمته بها إذ رفع عنها إصرار لا تقوم به ، ووزرا لا تحمله ، وقد يعوضها الله بصالح الأعمال ما تسبق به كثيرا من الرجال .

بقي الكلام على البشارة التي بشرهم بها النبي صلى الله عليه وسلم ، وهي أن من أصيبت في ثلاثة من أولادها فصبرت عند الصدمة الأولى واحتسبت راضية بقضاء الله وقدره ، فقد ضمين الله لها الجنة ، ووقاها عذاب النار .

واشترط بعض العلماء أن يكونوا صغارا لم يلفوا الحلم ، أخذوا مما رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه ؛ قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ما من الناس من مسلم يتوفى له ثلاثة لم يلفوا الحنث (١) إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم » لأن الرحمة بالصغير أعظم ، والمحبة له أكثر ؛ ولكن لا يخفى أن المصيبة في الكبير أظلم ، والفحيمة فيه أظلم ، والآمال به أعلت ، فإن لم يبق الصغير في المثوبة فلا أقل من أن يساويه .

طلعت النساء في فضل الله ، فسألن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما أكثر تسألن في مثل هذا المقام ، أيكون هذا الفضل لمن أصيبت في اثنين ؟ فأجابهن صلوات الله عليه بأنه ثابت كذلك لمن خفت في اثنين . بل أخرج الطبراني في الأوسط من حديث جابر بن سمرة مرفوعا « من دفن ثلاثة فصر عليهم واحتسب وجبت له الجنة » فقالت أم أيمن : أو اثنين ؟ فقال : واثنين ، فقالت : وواحدا ؟ فسكت ، ثم قال وواحدا . ولا عجب في هذا عند من يعلم أن لا يخرج على فضل الله عز وجل ، وكيف ؟ وقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله تعالى ما لعبدي المؤمن عندي جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدنيا ثم احتسبه إلا الجنة » . ففي هذا إشارة شاملة لكل من أصيب في عزيز لديه ، من ابن بار أو أب رحيم ، أو أخ كريم ، فقابل المصاب بالصبر والتسليم ، والرضا بقضاء العليم الحكيم ! ودلت الأحاديث المتواترة على أن الرجل والمرأة في هذه البشارة سواء ،

(١) الذنب ، والمراد لم يلفوا فيكتب عليهم الحنث .

وإنما قال صلى الله عليه وسلم « ما سكن امرأة » الخ لأن العظة كانت خاصة بالنساء .



هذه صحيفة تصور لنا على الرغم من إنجازها مكانة المرأة في الاسلام ، وتحذره عليها ، وعنايته بتعليمها وإرشادها ، وحمايتها لها من وخامة الابتذال والاختلاط ، وما يجربان عليها من وبال وبلاء . ثم تبين لنا كيف استجابت المرأة في الصدر الأول لدعوة الاسلام وتأدبت بأدبه ؟ فلم تمس بطورها ولم تتجاوز حدها ، ولم تنسك يوما أن تراحم الرجل فيما كتب الله عليه من حقوق وأهباء ، وإن حملت على أن تكون «مه في الخير العام على سواء .

ولا يزيد هنا أن نبين منة الاسلام على المرأة فيما فرض لها من حقوق وواجبات ، وما أتقدها من طغيان الرجل في العصور المظلمة ، وقد كان يسومها سوء العذاب والآلام ، ويعاملها معاملة السلع والأنعام ؛ فقد كتبت في هذا مؤلفات ومقالات تربو على الاحصاء ، وأضحي للكلام فيه من الحديث المعاد . وإنما الذي يزيد ونرجو من المرأة في عصرنا الحاضر أن تقرأ ، ولو على سبيل النفسية ، تاريخها في الاسلام ، وعنايته بها ؛ فمسي إن فعلت أن تذكر نعمة الله عليها ، فتخفف من غلاوائها ، وتقصد في غيها ، وتبين أنها كانت مخدوعة بمغائن المدنية الحديثة وآثامها وشرورها !
وحينذاك تضع أكرم البنات وأقواها في بناء أمتها وعزها ، وسمايتها وارتقاها .

محاسبة النفس

قال أمير المؤمنين هرون الرشيد لابن السكك الزاهد يوما : ما أحسن ما يلحقك منك !

قال ابن السكك : يا أمير المؤمنين إن لي عيوباً لو اطلع الناس منها على عيب واحد ما تبست في قلب أحد مودة ؛ وإنى لخائف في الكلام الفتنه ، وفي السر الغرة ؛ وإنى لخائف على نفسي من قلة خوفي عليها .

نقول : هكذا لتكن محاسبة النفس . قبأى مقياس تقدر الفرق بين ابن السكك وبين الذين يفضون إذ لم تعدهم وتزيد بذكرهم بغير حق ؟

أوائل المتكلمين من المسلمين غيلان الدمشقي

تفضيلة الأستاذ الشيخ علي مصطفى الفرابي
المدرس بكلية أصول الدين

لقد تحدثنا في المقالين السابقين عن اثنين من أوائل المتكلمين ، وهما
جهم بن صفوان ، والحمد بن درهم ؛ ولقد كانا يذهبان الى القول (بالجبر)
أي أن الانسان مجبور على أفعاله ، وأنه كالريشة المطلقة في الهواء ، وأن الأفعال
تنسب اليه مجازاً ، كما يقال : اخضر الزرع ، وأنبئت الأرض ، وأضاعت الشمس ،
وجرى النهر .

والآن نريد أن نذكر صاحب مذهب آخر يخالف المذهب الأول (الجبر)
وهو « أن الانسان مختار في أفعاله وليس مجبوراً عليها » . وصاحب هذا
المذهب هو : غيلان بن مروان الدمشقي (١) . أو غيلان بن يونس (٢) الدمشقي .
أو ابن سلم القبطي (٣) . ومروان هذا كان مولى لثمان (٤) بن عفان رضي الله
عنه ، وأنه كما يقول ابن المرتضى « واحد دهره في العلم والزهد والهدى الى
الله وتوحيده وعدله » ورغم ما يقوله عنه ابن المرتضى فقد قتله خالد القسري
بأمر هشام بن عبد الملك ، يوم عيد الأضحى . ويقول عنه أيضاً ابن قتبية :
« كان قبطياً قسرياً » (٥) .

لم نعرف بالضبط عام ولادة غيلان ولا عام وفاته ، وإنما الذي
نعرفه هو أنه عاش في زمن عمر بن عبد العزيز ، وقتل في زمن هشام

(١) لثنية والاصل لابن المرتضى ص ١٥ (٢) شرح البيهقي ص ١٨٣ (٣) هامش
التبصير ص ١٤ (٤) أما ابن المرتضى فإنه يقول : إن غيلان هو الذي كان مولى عثمان لا أباه
ويظهر أنه يريد بهذا تفريقه لأنه عدو من المنزلة (٥) السارق لابن قتبية البيهقي

ابن عبد الملك (١) . فيكون وجوده في النصف الثاني من القرن الاول الهجري والنصف الاول من القرن الثاني .

آراؤه :

أما آراؤه الكلامية فانه كان يقول (بالاختيار) أى أن العبد قادر على أفعال نفسه ، فهو الذى يأتي الخير مارادته وقدرته ، ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضا ، وأنه ليس للقدر سلطان عليه .

ولقوله هذا عده ابن المرتضى في الطبقة الرابعة للمعتزلة (٢) .

وأما رأيه في الايمان ، فانه كان يذهب فيه الى رأى المرجئة ، أى أن الايمان « هو المعرفة ، والافراز بالله تعالى وبرسله (عليهم السلام) . وكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله ، وما جاز في العقل تركه فليس من الايمان (٣) .

إن غيلان بحسب النص الآخر يذهب الى مذهب الحسن والتبجح العقليين أى ما لا يجوز العقل من الأفعال ولا بحسن عنده صنمه فليس من الايمان ، وأنه يجعل الايمان معرفة وإقرارا قد أسقط قيمة الأعمال وأهمالا دخل لها في تحقيقه ، وأن العبد إذا أقربلساه وعرف بقلبه كان مؤمنا وإن لم يأت بشيء من الأعمال .

وأما رأيه في القرآن ، فهو كراى جهنم في أن القرآن مخلوق وليس قديما .

وأما رأيه في الصفات ، فهو مثل المعتزلة في الذهاب الى نفي الصفات الثبوتية ، كالمعلم ، والقدرة ، والارادة ، أى أن هذه الصفات عين الذات وليست غيرها . ولهذا دعاه الأشاعرة « بالمعطل »

وأما المعتزلة فانهم يقولون « إنه كان يقول بتوحيد الله وعدله (٤) » .

ومعنى التعطيل في تعبير الأشاعرة نفي الصفات الثبوتية . وأما معنى التوحيد — عند المعتزلة — فهو عدم القول بأن الصفات الثبوتية غير الذات بل هي عينها .

(١) تولى مهام الخلافة سنة ١٠٠٥ هـ وتوفي سنة ١٠٢٥ (المعارف لابن خبيقس ١٥٩ - ١٦٠)

(٢) اللبنة والامل ص ١١ (٣) اللال والنحل - ١ - ص ١٤٧ (٤) اللبنة والامل ص ١٥

وكان يقول بصحة الإمامة من غير قريش ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة فإنه يصح أن يكون إماماً للمسلمين ، لكن بشرط إجماعهم على إمامته . وهو في هذا الرأي يذهب إلى ما ذهب إليه الخوارج ، من صحة الإمامة لغير القرشي إذا قام بأحكام الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على تنصيبه . إذن تكون آراء غيلان الكلامية هي :

- (١) القول بالاختيار . (٢) الإيمان معرفة وقول ، وأن العمل ليس داخلياً فيه . (٣) القول بخلق القرآن . (٤) نفي الصفات الثبوتية . (٥) أن الإمامة يصح أن تكون لغير قرشي .

هذه هي آراء غيلان الكلامية التي يتفق فيها مع بعض أصحاب الكلام ويختلف فيها مع بعضهم الآخر . ولهذا يعبر عنه مؤرخو الفرق بسماءير مختلفة ، فتارة يسمونه من المعتزلة ، لتشابه رأيه مع رأيهم في القول بالاختيار ، ونفي الصفات . ويسمونه (غيلان المعتزلي أو القدرى) .

وتارة يقولون إنه مرجئي ، لقوله في الإيمان بالقول والمعرفة دون العمل . وتارة يقولون إنه خارجي ، لأن رأيه في الإمامة كراي الخوارج .

(ب) أصل المذهب الذي نسب إلى غيلان :

لقد كان لغيلان — كما ذكرنا — آراء كثيرة ، ولكنه لم يشتهر إلا بقوله في القدر ؛ ولهذا يدعوه المؤرخون (غيلان القدرى) . وسنرى أن قوله بالقدر كان سبباً في قتله . ولكن من أين لغيلان مثل هذا الرأي في القدر ؟

هنا نرى المؤرخين قد اختلفوا في مصدر هذا القول عنده ، فبعضهم يقول : « إن غيلان أول من تكلم في القدر (١) » . وبعض آخر يقول : « إن أول من تكلم في القدر معبد بن خالد الجهمي » (٢) ويرى بعض آخر غير هؤلاء وأولئك : « أن غيلان أخذ القول بالقدر عن الحسن بن محمد بن الحنفية (٣) » .

(١) شرح الميعود لابن نباتة . (٢) الفريز في خطه . (٣) اللبنة والامل لابن الميقي .

ولكن بعد هذا وذلك يروى لنا بعض المؤرخين أن أصل القول بالقدر « إنما هو رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر (١) ». وذكرت لنا رواية أخرى اسم هذا النصراني بالنص لا بالوصف وهو « أنه أبو يونس سنسويه من الاساورة (٢) » ، وأن معبد بن خالد الجهنى هو الذى أخذ عنه هذا الرأى لا غيلان ، ولكن غيلان هو الذى جادل فيه ، ودافع عنه ، وبشره بين المسلمين ، وقتل من أجله .

بناء على هذا ، يكون مصدر هذا القول عند غيلان ، ليس مصدر عقيدة المسلمين وهو الكتاب الكريم ، أو الحديث الشريف ؛ وإنما هو دجيل على المسلمين من الأمم الأخرى التى دخلت تحت حوزة الدين الاسلامى وتحت كنفه .

ولقد رأينا أن أصل القول (بمخلق القرآن) الذى نسب الى جهم بن صفوان ، والحمد بن درم ، والذى عزى أيضا الى (غيلان الدمشقى) إنما نقله الى المسلمين أبان بن سحمان الذى أخذ عنه عن طالوت ، وهما يهوديان .

وأما رواية ابن المرتضى التى ترجمه الى الحسن بن محمد بن الحنفية ، فإما أريد منها تعزيز المعتزلة فى قولهم بالقدر ، وأن أصله يرجع الى الحسن الذى أخذه عن أبيه محمد بن الحنفية ، وأن محمد بن الحنفية أخذه عن أبيه على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، وأن عليا أخذه عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ؛ إذن يكون مذهب المعتزلة مأخوذاً من النبي عليه السلام . وهذا شأن أصحاب المذاهب الكلامية ، كل منهم يريد أن يسند مذهبه ، ويرتفع به الى الرسول — عليه الصلاة والسلام — ليستفيد قوة ومكانة وقداسة فى نفوس سامعيه ، لأنه كلما ارتبط المذهب بأصل مصدر العقيدة كانت قداسته وإيمان الناس به قويا ، وكانت قداسته فى النفوس أمكن . ولكي لا أثقل على القراء أرجئ بقية البحث عن (غيلان) الى مقال آخر لطوله .

أثر ابن رشد

في النهضة الفلسفية الأوروبية

لحضرته الأستاذ الدكتور محمد غلاب
المدرس بكلية أصول الدين

(١) في جامعة باريس :

من المعروف أن بعض مؤلفات أرسطو قد صارت منذ سنة ١٢٥٥ ضمن منهج كلية القانون بجامعة باريس رغم الحروب الشواء التي أهلها عليها الباباوات ، ولكن هذه المؤلفات كانت تدرس في تلك الكلية في ذلك العهد دراسة محابدة لا يفتغل القارئون بها بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

ولما كان من الضروري أن يستعين الأساتذة المكلفون درس مؤلفات أرسطو بما كتبه الشراح عليها ، فقد قام الأسناذ « سيحيه البراباني » بدراسة واسعة لشروح ابن رشد على كتب أرسطو استغرقت أكثر من أحد عشر عاما منذ سنة ١٢٦٦ الى سنة ١٢٧٧ فكانت هذه الدراسة مبدأ الحركة التي عرفت فيما بعد باسم « الرشدية اللاتينية » والتي كانت ترى إلى كشف كل لبس يحوط آراء أرسطو في النقط الأساسية من مذهبه ، وهي : أزلية العالم ، وجعود علم الإله بالجزئيات ، وإنكار انشغال العناية الإلهية بعالم ما بعد ذلك القمر ، ووحوب صدور المعلومات عن غلها دون أى استثناء ، ووحدة العقل المفيض بالنسبة لجميع بى الانسان ، وزوال شخصية النفس بتفكك الجسم .

كان الأسناذ سيحيه أثناء دراسته هذه النظريات لا يضيف إلى إيضاها إلا ملاحظات موجزة يعير - إلى أن هذه المبادئ تتعارض مع المسيحية ، ثم يقب على هذه الملاحظات بقوله . ولا ريب أن الدين هو الحق ، ومع ذلك فبعض الفلاسفة يرون عكس هذا الرأي .

غير أن هذا التبصر لدى توحاه سيحيه في دراسته لم يجل دون إدانته

في نظر رجال الدين واضطهادهم إياه ، ففي سنة ١٢٧٠ أدين أسقف باريس ثلاث عشرة فقرة من فقرات ابن رشد تتعلق بنظريات أزلية العالم ، والقضاء والقدر ، وإنكار علم الآله بالجزئيات ، ووحدة العقل المفيض . وفي سنة ١٢٧٧ أمر البابا جان الحادي والعشرون ذلك الأسقف بإجراء تحقيق كانت نتيجته إدانة مائتين وتسع عشرة فقرة . ومن الغريب أن القديس توماس كان قد أقر كثيرا من هذه الفقرات ، فكانت إدانة سيحبه إياها إدانة غير مباشرة للقديس توماس فتحت باب معركة حامية الوطيس من أنصار توماس وخصومه .

وعلى أثر هذا الحكم طرد سيحبه من الجامعة ثم دعي إلى المحاكمة فحكم عليه بالسجن المؤبد ، ولكن سكرتيره قتله في سنة ١٢٧٢ .

على الرغم من هذا الاضطهاد استمررت الحركة الرشدية في طريقها ، وكان لها من النتائج ما يتصور من مثيلاتها من الحركات العنيفة ، تضعضع حيناً فيقل أنصارها ، وتقوى حيناً آخر فيظهر لها أنصار جدد . ومن مظاهر قوتها بعد حادث سيحبه أن قام جان الحنطولي بتدريس هذه الآراء من جديد في تلك الجامعة ، فأصدر البابا جان الثاني والعشرون قراراً بطرده من حظيرة الدين رغم أنه قال في دفاعه عن نفسه : إنه يؤمن بما جاء في الدين ، ولكنه لا يستطيع أن يدل على ذلك ، فهيننا الذين يستطيعون التدليل ، أما أغليس في وسعي بازائه إلا الإيمان بالقلب .

(٢) في جامعة بادوا .

تمتاز هذه الجامعة عن غيرها من الجامعات بميزتين : أولاهما أنها اقتصرت بتسجيل عقليات المصور الوسيطة ومعارفها وأخلاقيها وعاداتها إلى حد أن الباحثين لا يكادون يعثرون على أصدى صور تلك المهد إلا بين صفحات مؤلفاتها ، وثانيتهما أن الفلسفة الرشدية بقيت بين جدرانها حتى العصر الحديث على حين أنها انمحت انمحاء يوشك أن يكون تاماً من جميع الجامعات الأخرى . كان الطب هو السبب الأول الذي اقتاد الفلسفة الرشدية إلى جامعة بادوا في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، وكان . . . بيير الألبانوي ، أول من

عملوا على وضع ابن رشد في صف أرسطو ، وقد أحق عليه انتصاره لحكيم
قرطبة السلطة الدينية فأمرت بالقبض عليه لتعذمه كما كان مألوماً في ذلك العصر
ولكنه توفى أثناء التحقيق وفاة طبيعية ، فدفع الحق أولئك المتعصبين إلى
إحراق جثته .

ومن أولئك الأساتذة الذين ساهموا في تثبيت الفلاسفة الرشدية في جامعة
بادوا « جريجواري ريجيني » « وجيروم فيراري » « وجان الجندولي » الذي
كان أستاذاً في باريس والذي طرده البابا من حظيرة الدين في سنة ١٣٢٦
والذي كتب شروحا طويلة لكتب أرسطو وابن رشد . ومنهم أيضاً
« أوربانو البولوني » الذي كتب في سنة ١٣٣٤ شرحاً لشرح ابن رشد على
كتاب الطبيعة لأرسطو ، فأحدث بذلك سنة اعتبار ابن رشد من كبار
العلاسة الجدد بالشرح ، وكان أول العاملين على حلوله في تلك الأوساط
محل أرسطو .

ومنهم أيضاً بول البندقي المتوفى في سنة ١٤٢٩ والذي كان من أكبر
علماء عصره المتضلمين .

كان بول أوجوستانيا شديد التدين ، ولكنه وافق على كثير من نظريات
ابن رشد وتحمل مسئولياتها أمام دينه ، وكان يعلم أن ابن رشد هو أجل من
فهموا فلسفة أرسطو ، ولكن كانت هناك مدرسة قد تأسست في ذلك
العهد لأحياء المعارف الاغريقية ، وكان على رأسها « بيغولا فا » فأعلنت
بلسان زعيمها أن ابن رشد أساء شرح كثير من نظريات حكيم استاجيرا ،
فاتفق أشياخ النظام الديني الذي كان « بول » و « فا » يتسمان إليه على أن
تعقد مناظرة بين هذين العالمين يؤيد فيها كل منهما رأيه بالحجة والبرهان ،
فعمدت هذه المناظرة وحضرها ثمانمائة من رجال الدين ، فكان النصر فيها
حليف « فا » على « بول » وابن رشد ، ولكن هذه الهزيمة التي أصابت
« بول » لم تعتمد البيئات الدينية لأنها فيما يظهر — كانت مدبرة . أما
في البيئات الجامعية فقد بقي سلطانه العلمي عزيزاً سامياً لم يمسه أدنى احتقار
ولا ضعف .

ومن زعماء هذه المدرسة أيضا « جايتانودى تيين » سنة ١٣٨٧ — سنة ١٤٦٥ وكان من أسرة عريقة فى إيطاليا ، وقد ساهم بموهبته ومعارفه وجهوده وثروته فى إعلاء المذهب الرشدى وتثبيت أهميته فى جامعة بادوا .

كان حظ هذا العالم أسمى من حظوظ كثير من أسلافه ، فسطع نجمه فى أوروبا كلها ، وطبعت مؤلفاته عدة طبعا ، رغم أن المباحثين المحدثين يرون أن مذهبهم كان أقل وضوحا من مذهب « بول النندق » بل إن من يتعمق فى قراءة كتبه يظهر له أنه لا يتفق مع ابن رشد فى كل نظرياته على الرغم من أنه يزعم هذا . ولكن لعل السبب فى شهرته هو أنه قام بمجهود كبير فى العناية لابن رشد من جهة ، وفى التوفيق بين الشارح (١) وبين الدين لا سيما فيما يتعلق بخلود النفس .

ولقد نجح « جايتانودى تيين » فى رفع ابن رشد حتى صار بفضل دعاته الحكيم الأول الذى لا ينزع فى « بادوا » و « بولوى » وأصبح أم ما يشغل أساتذة الفلسفة فى جامعتى هانين المدينتين هو شرح الشرح الكبير لابن رشد .

وفى سنة ١٤٨٠ ألقت كاساندرافيد يليه — وهى إحدى شهيرات عالمات مدينة البندقية — رسالة أيدت فيها تأييدا علميا بعض النظريات الرشدية فدالت بها جائزة الفلسفة الكبرى .

غير أن هذا التعلق الفائق بمذهب ابن رشد من ذوى العقليات الراجعة لم يمنع من أن يكون له خصوم لها جونه فى عنف وقوة . ومن أشهرهم وأبرزهم بومبنازى الذى ظل يناضه تارة لطريقة مباشرة ، وأخرى على لسان أنصاره المتحمسين حتى توفى ، فكانت وفاته بمثابة هدنة وضعت أوزار الحرب بين الرشدية والبومبنازية .

(١) كانت كلمة الشارح إذا أطلقت منفردة فى تلك العصور لا تنصرف إلا إلى ابن رشد .

وعلى أثر ذلك خلا الجو للفلسفة الرشدية ، فاقتردت بالسلطان في جامعة بادوا ، ولكن بعد أن أزال منها مهرة الأستاذة أكثر ما يصطدم مع التعاليم المسيحية ، فعادت حركة الترجمة في كتب ابن رشد إلى النشاط من جديد ، ولكنها لم تكن أقل وداة من الترجمة القديمة ، لأن أصلها المعبرى نفسه كان سيئا .

بيد أن هذه السيادة الرشدية المفالية كانت قد أحدثت من قبل رد فعل حقيقيا بين المحددين ، فنهض أنصار الثقافة الهيلينية الذين كانوا يتماثلون على معاصريهم بأهمهم وحدهم العلماء الحقيقيون بالهيلينية الصحيحة ، وأعلنوا احتقارهم لتلك الهيلينية الزائفة المشوهة الآتية عن طريق العرب ، وذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فصرحوا بأن آراء ابن رشد غير قابلة للمقولة وغير جذيرة للعقل المنطق . وبالإيجاز كانت غابنهم أن يضعوا كل ترجمة القرون الوسطى وشراحها في الدرك الأسفل من الإهانة والارذلاء .

وفي ٤ أبريل سنة ١٤٩٧ صعد نيقولا توماس للمرة الأولى على المنصة ليدرس أرسطو باللغة الإغريقية . وعلى أثر ذلك احتدمت معركة حامية الوطيس بين الأرسطوطاليسية العربية من خلال ابن رشد ، والأرسطوطاليسية الإغريقية من خلال مؤلفات أرسطو نفسه وتلاميذه وشراحه من الإغريق . وقد ساعد على تفاقم هذه المعركة اتجاه العقول في ذلك الحين إلى أفلاطون ، إذ أن دراسة هذا الأخير في كتبه أثارت لفتة فحين أن العرب كثيرا ما كانوا يخلطون بين آراء هذين الحكماء مخدوعين بالتفريق الاسكندري . وقد بدأت هذه النهضة الأفلاطونية في مدينة فلورانس التي هامت بآراء أفلاطون في كل نواحي حياتها هياما حمل العلماء يطلقون عليها اسم 'المدينة الروحية' .

كان « بيك دي لاميراندول » صورة أمينة لتلك المعارك والمناصلات ، ففي كتبه يعتر الباحث على الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والرشدية وبقية النزعات المختلفة والمذاهب المتباينة المعروفة إذ ذاك مفصلة تفصيلا يختلف باختلاف قيمتها وحظوظها في ذلك الحين . وأكثر من ذلك أنه كان يتباهى بأنه

يستطيع أن ينصراية فكرة كانت في جميع المشاكل التي يمكن الانسانية أن تعرفها. وقد أضاف أحد الخبثاء فيما بعد (وامله فولتير) إلى هذه الجلة ليسخر من صاحبها قوله : بل ومشاكل عديدة أخرى . وقد صارت هذه الجلة الساخرة المضافة الى جلة بيكدي لاميراندول مثالا يضرب للسخرية من التباهي ، ولكن هذه السخرية لم تكن عادلة من جانب ذلك الساخر ، فقد كان بيكدي لاميراندول دائرة معارف كاملة ، وقد أحصى جميع المشاكل التي دارت أو يمكن أن تدور حولها المجادلات الالسانية في تسمائة مشكلة وأعلن مقدرته على حلها بالحجج المنطقية .

اشتهت هذه المناضلات بانتصار الهيلينية الصحيحة في جميع جامعات أوروبا ومدارسها وانتهزام الرشدية فيها ما عدا جامعة بادوا ، فقد بقي ابن رشد فيها مستمتعا بشيء من الاحترام وإن كانت سيادته الأولى قد انعدت . فمثلا : «زارا بيللا» وهو أستاذ الفلسفة في جامعة بادوا من سنة ١٥٦٤ إلى سنة ١٥٨٩ - كان يعتمد في فهم الفصول الخامسة من كتب أرسطو على شروح ابن رشد إلا أنها يتطرق بنظرية خلود النفس فقد كان يقع فيها ، يومنازي . وقد كان ألبيرتي ، وكريغونيني ينسجان على منوال زارا بيللا ، فيدهوان إلى نظريات ابن رشد ما خلا نظرية خلود النفس .

وفي سنة ١٦١٩ أصرت السلطات الدينية أساتذة جامعة بادوا بنقض كل ما يدرسوه فيها من ضلالات أرسطو، فلما وصل هذا الأمر الى مجمع كريغونيني احتج عليه وأجاب بالهجة حادة ملؤها الكرامة والعظمة قائلا : إنه جاء الى هذه الجامعة لينسط آراء أرسطو ويشرحها . فإذا اتهم باللا دينية استطاع أن يدافع عن نفسه ، وهذا هو كل ما يمكنه عمله .

لهذا اعتبر كريغونيني آخر ممثلي الفلسفة الرشدية في جامعة بادوا . وكانت وفاته في سنة ١٦٣١ بمثابة وضع الحد الأخير لدراسة الفلسفة العربية في الغرب (١) .

(1) Renar, A-verro-és et l'averroïsme p. 323-432.

هذا هو مجمل تاريخ الثورة العقلية التي أحدثها ابن رشد في الغرب ، وقد بان منه أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت في أوروبا حدا لم تبلغ عشر معاشره في البيئات الإسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التي اشتعلت أوارها في أواخر القرون الوسطى في أوروبا حتى نهايتها في العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه ، والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى في تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبداع الشك ، أو منكر الديانات ، أو هادم الحق كما أننا ؛ ولكن جميع علماء تلك العصور — إذا استثنينا منهم واحدا أو اثنين — كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الإطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المتعصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله ؟

الورع

كان أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز أورع خلفاء بني أمية ، وكان لا يجب أن يمدح فقصده الاحوص وممه كثير ولصيب ، فاستأذنه كثير في الانشاد فأذن له ، فقال :

وليت فلم تشتم عليا ولم تخف برأ ولم تقل إشارة مجرم
وصلقت بالتمل المقال مع الذي أثبت فأقصى راضيا كل مسلم
ومنها :

فلما أتاك الملك عفوا ولم يكن لطالب دنيا بمده من تقدم
ومالك إذ كنت الخليفة مانع سوى الله من مال رعبت ودرم
تركك الذي يضي وإن كان روثقا وآثرت ما يبقى برأى مصمم
ثم ختمها بقوله :

ولو يستطيع المسلمون لقسموا لك الشطر من أعمارهم غير ندم
فأرجح بها من صفقة المبايع وأعظم بها أعظم بها ثم أعظم
فقال له : إنك مستول مما قلت ! وأعطاه ثلاثمائة درهم .

علم المنطوق والمفهوم

أبحاث ودراسات

لعمية الاستاذ الشيخ حسن حسين
المدرس بالأزهر

حديثي في هذا المقال حديث بحث وتقاش وجدل ، ويدور البحث والنقاش حول الفرق بين مفهوم الموافقة والمنطوق غير الصريح ؛ وأن مصادر الأصول في هذا الموضوع على كثرتها لم تنمض لهذا الفرق ، ولم يحاول بيانه العلامة سعد الدين التفتازاني في حاشيته على شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ، بل أشار الى دفته وعسره وخفائه بقوله « انظر ما الفرق بينهما » . وليت شعري هل الفرق بين أمرين اصطلاح عليهما علماء عظماء اشتهروا بالدقة والبحث كعلماء أصول الفقه عسير الى حد أن صار متعذراً فلم يعالجوا بيانه ، أم أنه ليس له ثمر في تحقيق الغاية من هذا العلم وهو مبحث الاجتهاد واستنباط الأحكام من أدلتها فهو لا يمس تشريع الأحكام من قريب أو بعيد فلم يتعرضوا له ؟ أكر الظن أن الأمر ليس على هذا الوجه ؛ فليرجح أنه يمس صميم التشريع والاجتهاد من جهة ، ويميز بين أمرين اصطلاح عليهما علماء أصول الفقه من جهة ثانية ، ويساعد على تكوين ذاتي من ذاتيات موضوع علم المنطوق والمفهوم ، كعلم من علوم القرآن ، من جهة ثالثة .

لهذه الأسباب عنيته بهذا البحث عناية نقاش وجدل ، فإنه بحث جديد ، ومجلة الأزهر في وضعها الجديد تعني بكل طريف جديد .

إذا نظرنا الى الأمور الاصطلاحية من ناحية حدودها ورسومها وجدنا الفروق بينها ظاهرة لا تحتاج في إدراكها الى كبير عناء ؛ فهم يقولون : منطوق صريح ، ومنطوق غير صريح ، ومفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، ويرسمون الأول بأنه : ما دل عليه اللفظ في محل النطق وضما ، والثاني ما دل عليه اللفظ في النطق التزاما ، والثالث بأنه ما كان الحكم في محل السكوت

موافقته في محل النطق ، والرابع ما كان مخالفا له في محل النطق . فمن هذه الرسوم يتضح الفرق حليا بين المنطوق بقسميه صريح وغير صريح ، وبين المفهوم بقسميه موافقة ومخالفة ، وكذلك بين كل من قسمي المنطوق وقسمي المفهوم ؛ فلا صعوبة في هذا ولا عسر . لكن إذا تركنا لغة الحدود والرسوم جانباً ونظرنا الى هذه الأقسام من ناحية دلالتها ومعناها ، وجدنا وجه الشبه بين قسمين منها كبيرا جدا بحيث يصعب التمييز بينهما بل ويتعذر كما قال العلامة سمدالدين ، وهما القسم الثاني من قسمي المنطوق (المنطوق غير الصريح) ، والأول من قسمي المفهوم .

مفهوم الموافقة : ويبان ذلك أن دلالة المنطوق غير الصريح على الحكم دلالة التزامية ، على معنى أن الحكم لازم للمعنى الموضوع له اللفظ . فقول الله تعالى وأنزل لكم ليلة البصيام الرقت الى سائركم ، يدل على جواز إصباح الصائم حسبا بطريق الإثراء ، لأنه إذا حاز الجماع في ليلة البصيام ، ومعلوم أن الليلة من غروب الشمس الى طلوع الفجر كان الحل منصبا على جميع أجزاء الليل ، ولو جامع الصائم في آخر حصة من الليل ، وهو مباح له بمقتضى المنطوق الصريح للآية ، ولم من ذلك جواز إصباحه جنباً لعدم وجود وقت من الليل لغسل الجنابة . هذا شأن دلالة المنطوق غير الصريح . انظر إلى دلالة مفهوم الموافقة على الحكم وتوازن بينها وبين هذه الدلالة تجدوها كأنها هي لا تكاد تفرق عنها إلا إذا استطعت أن تفرق بين الدلالة الالتزامية ودلالة السياق والأسلوب ، ذلك لأن دلالة مفهوم الموافقة - على ما يراه المحققون من الأصوليين - دلالة لفظية ، أي أن الحكم مفهوم منه من اللفظ نفسه عن طريق السياق والأسلوب لا بالقياس الحلي كما يقول البعض الآخر . وإليك تحقيق ذلك :

قالوا : إن المتنوع للأساليب العربية والأذواق الملائمية وأسرار التراكيب . يدرك أن العرب يصرحون بأحكام لا تكون مقصودة لهم بخصوصها ، بل يريدون معاني أخرى لا يدل عليها اللفظ صراحة وإن كانت تفهم منه فهما واضحا جليا ؛ فهم يحكمون التعبير فيما نطقوا ، ويسددون الهدف الى معنيين : معنى صريح لا يراد بخصوصه ، ومعنى آخر ليس صريحا لكنه هو المراد وهو في نفس الوقت واضح من اللفظ كل الوضوح ظاهر كل الظهور ، ويؤثرون هذا

الأسلوب من التعبير لأنه أبان من التعبير الصريح لما فيه من المبالغة ؛ وبتعبير آخر يتفق مع اصطلاح الأصوليين . يؤثر أن يكون المعنى المراد في محل السكوت وهو المعروف عندهم بمفهوم الموافقة ، والمعنى الآخر في محل النطق .
أمثلة ذلك :

١ — قال بعض العرب : فلان يأسف لشم رائحة مطبخه . يريد أن يصفه بالبخل وأنه لا يطعم الناس . فأتى ترى أن المنطوق الصريح وهو أسفه لشم رائحة مطبخه غير مراد بخصوصه ، وأن مفهوم الموافقة وهو الحكم في محل السكوت ، أعنى أنه بخيل ، هو المراد من هذا التعبير ، وهو واضح كل الوضوح مدلول عليه بنفس التركيب ، لكنها ليست دلالة وضعية ، ولا دلالة التزامية ، وإنما هي دلالة الأسلوب والسياق ، وإنما أثر التعبير بهذا دون أن يقول : فلان بخيل ، لرفعة التعبير الأول وطرافته ، وبساطة الثاني وابتذاله وغثائته .

٢ — وقال بعض العرب يصف سبق فرس : هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس . يريد أن يقول إن هذا الفرس سابق لهذا الفرس . فالمعنى المستفاد من المنطوق الصريح ، وهو أن سبق أحدهما على الآخر بمسافة بعيدة بحيث لا يدرك المسوق غبار السابق ، غير مراد بخصوصه ، وإنما المراد هو المعنى المسكوت عنه ، وهو أن أحد الفرسين سابق والآخر مسبوق ، وإنما أثر التعبير بالأول لما فيه من المبالغة .

٣ — ومن ذلك قوله تعالى « فلا تقل لها أف » فليس المراد الهى عن التأنيف لحسب وهو المنطوق الصريح للآفة ، وإنما المراد النهى عن الحكم في محل السكوت ؛ فالمعنى لا تؤذ والديك سواء كان بالتأنيف ، أو الشتم ، أو الصرب ، مأخوذ ذلك من نفس اللفظ بسياقه وأسلوبه .

٤ — ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في باب اللقطة « احفظ عفاصها ووكاءها » فالحكم الثابت في محل النطق وهو حفظ العفاص والوكاء ليس مقصودا بخصوصه ، وإنما المراد حفظ ما التقط من الدنانير ونحوها ، وهذا

الحكم في محل السكوت إلا أنه مفهوم من اللفظ بوضوح وجلاء بدلالة السياق والاسلوب .

٥ و ٦ — ومن هذا النوع قوله صلى الله عليه وسلم في الباب المذكور « أدوا المحيط والمحيط » ، وقوله في باب السرقة « من مرق عصا مسلم فمليه ردها » والتوجيه فيهما كالسابق .

٧ — ومن ذلك أيضا قول الفقهاء « من حلف لا يأكل ثعلبان لقمعة حنث بأكل الرغيف » مع أنه ليس منصوبا عليه في محل النطق ، لكن السياق دال عليه دلالة ظاهرة ، الى غير ذلك من الأمثلة والشواهد وهي كثيرة ؛ فقل لي بربك ما هي دلالة السياق والاسلوب ، وما الفرق بينها وبين ما يسميه المناطقة والاصوليون دلالة الالتزام ؟ فإذا لم نجد فرقا بينهما كان سعد الدين محقا وبعيد النظر ، وهو لا يكون غير ذلك ، لأنه من أفاضل المحققين وسيد علماء عصره ، وحينئذ آل الأمر الى أن نجد فرقا بين دلالة السياق ودلالة الالتزام ، فإن وجدناه أدركنا الفرق بين المنطوق غير الصريح الذي يدل على الحكم بالالتزام وبين مفهوم الموافقة الذي يدل على الحكم بالسياق . وعندى أن في قول الاصوليين : إن دلالة الالتزام في المنطوق غير الصريح ليست مقصودة للمشرع وإنما الحكم بها حاصل غير مقصود بخلاف دلالة السياق والآية والأحاديث وأقوال العرب المتقدمة فأما مقصودة من الكلام — ما يشير الى الفرق بوضوح ، لأن آية المصباح المتقدمة لم تكن مسوقة لبيان جواز الإصباح جنسا وإن لم ذلك منها بخلاف آية النهي عن التأقيف لأنها مسوقة للنهي عنه وهما فوقه من أنواع الإيذاء كالشتم والضرب وغيرها ، وإنما نص على التأقيف لأنه أقل درجات الإيذاء ، شأنه في ذلك شأن المحيط والمحيط والمفاس والوكاء ورد المعاصي في الأحاديث السابقة ، وكفى بهذا فرقا .

على أننا اذا اتجهنا الى الرأي الآخر عند الاصوليين القائلين إن دلالة مفهوم الموافقة ثابتة بالقياس لا باللفظ ، زاد الفرق وضوحا وجلاء ، وإن كان هذا الرأي ليس سائدا عندنا برغم شهرته . وحجة القائلين بهذا الرأي أننا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سبقت له الآية من كف

الأذى عن الوالدين وعن كونه في الشتم والضرب أشد منه في التأنيف لما أفادت الآية تحريم الضرب والشتم ، فخرتهما لم تأت من اللفظ بأسلوبه وسبابه ، وإنما أتت من القياس . وحينئذ فالحكم في مفهوم الموافقة ثابت بالدلالة القياسية ، وفي المنطوق غير الصريح بالدلالة اللفظية ، فالفرق على هذا واضح جدا . غير أن وجه الضعف فيه أنه ليس جاريا على سنن القياس لأنه لا تتوفر فيه شروط الأقبسة الصحيحة ، وأنها أن الأصل لا يجوز أن يكون جزءا من الفرع ، وهذا الشرط غير متوفر في القياس الجلى وهو قياس مفهوم الموافقة ، فإن الأصل فيه دائما جزء من الفرع .

وإنما أطلنا الكلام في هذا المسح لتتبع الأغراض الثلاثة التي أقررنا إليها في صدر هذا المقال ، وهي :

- (١) أن ذلك بمس التشريع ويوضح سبيلا من سبل الاجتهاد .
 - (٢) وأنه يساعد على تحقيق موضوع علم المنطوق والمفهوم .
 - (٣) وأنه يميز بين أسرين اصطلاح عليهما علماء عرفوا بالدقة والسعى وراء الحقائق العلمية الثابتة .
- أما الأول فلائن المهتد إذا احتنيط حكمها من النص اطمان اليه أكثر من حكم القياس لقوة النص بالنسبة للقياس ، فالأدلة السمعية متفاوتة في مراتب القوة .

وأما الثانى فلائن علوم القرآن ، خصوصا ما كان منها مثل المنطوق والمفهوم ، لم تمردها مؤلفات بالتدوين تبحث عن موضوعاتها وما يرتبط بها من مسائل ، فالباحث عنها يتصيد مسائلها من هنا وهناك .

وأما الثالث فلائن مثل علماء الأصول لا يرمون بالقول جزافا ، فأذا اصطالحوا على أمر فلا بد له ما يبرره ويميزه عما عداه من المصطلحات . والله المستعان .

لغتنا

بين النقد والتاريخ

تفضيلة الأستاذ الشيخ صادق إبراهيم عرحون

المدرس بكلية اللغة العربية

اللغة أصدق شاهد على تاريخ الأمة ، ووضح دليل على تمثيل لون الحياة التي عاشت عليها ، والتي تعيش فيها ، وأقوم طريق في بيان الأطوار التي صرت بها ؛ ذلك لأن اللغة — سواء من ناحية معناها وأوضاعها المفردة أم من ناحية أساليبها التركيبية المختلفة — مرآة تنعكس على صفحتها صورة الأمة في حياتها الاجتماعية ؛ فالكلمات التي هي مادة الفهم والافهام في طرائق أداء المعاني ، والتي تجمعها المعاجم وتضبطها الدواوين ، أو التي نددت عنها لسبب من الأسباب ، صورة لما عرفتته الأمة من المدلولات والمعاني والحقائق والتصورات ؛ والأساليب الأدبية بضروبها المختلفة صورة لما وصلت اليه الأمة من قدرة على الافتتان في تآدية المعاني وطرائق التفاهم حسبما توحى به طبيعة الحياة .

هذا القانون الطبيعي لا تشد عنه لغة من اللغات ، ولا تخرج عن سلطانه أمة من الأمم ؛ فاللغة العربية — كغيرها من اللغات — صورة لحياة الأمة العربية ؛ ولكن أية لغة تلك التي يصدق عليها هذا القانون ؟ أهذه اللغة الممثلة في الكلمات والألفاظ التي تحويها المعاجم المعروفة ؟ أم هناك لغة أولغات عميقة في ألفاظ وكلمات وراء هذه الألفاظ والكلمات المتداولة لدى الناس بعضها أوتناسوها ، وجعلوها منها أشياء أو تجاهلوها ؟ وأية أمة هذه التي يجب أن تؤمن بصورتها المنتزعة من أطواء هذه المعاجم ؟ أم ذلك الجيل العريق في القدم والذي عاصر الحياة على ظهر الجزيرة العربية مئات من السنين قبل ظهور الاسلام ، فبادت منه أمم وبقيت منه أمم ؟ أم هي هذا الجيل

الذى لقيه الاسلام مترجعا بين الشمال والجنوب لا يستقر على حال من القلق ؟
 وأية أساليب تلك التى نستخلص منها صورة الحياة الاجتماعية للأمة العربية
 ودرجة افتدائها على الافتنان فى تأدية المعانى ؟ أهذه الأساليب المعروفة فيما
 أثر من نصوص أدبية عرفها الناس وتناقلها الرواة حتى انتهت اليها فى كتب
 الأدب ورسائل الأدباء ودواوين الشعراء ؟ أم هناك أساليب أخرى لم تظفر
 بها ، ظفرت به هذه الأساليب من حفظ التدوين والضغط ، كان يمكن أن تؤدى
 إلى لون أو ألوان تغاير هذه الألوان التى عرفها التاريخ عن الأمة العربية ؟
 وهل يمكن فى هذا المقام أن يعتمد على القرآن الكريم كمصدر من ناحيته
 الافرادية والاسلوبية ؟ وإلى أى حد من الماضى فى تاريخ الأمة يكون
 هذا الاعتماد ؟

هذه أسئلة بدئية التعرض فى طريق الباحث عن صلة اللغة العربية بحياة
 الأمة العربية إذا أريد التوكؤ عليها فى فهم المعالم الأولى للأطوار التى مرت
 بتاريخ هذه الأمة ، وهذا بحث شاق عسير ، بيد أنه على مشقته وعسره عظيم
 الفائدة فى موضوعه ، أحببت أن أثيرة قصدا إلى إثارة الأفكار والأفلام
 لتجول فى ميدانه جولات عمى أن تكشف عن بعض غوامسه .

ولم أصع هذه الأسئلة لأجيب عنها ، بل وضعتها لأوجه البحث إليها ،
 فهى قد تكون «سنا» فى مفتاح البحث ، وقد يعرض غيرها لبعض الباحثين
 فيلحق بها فى محاولة الاجابة عنها . والحق أن هذا اللون من الأسئلة لا يوضع
 ليحاطب عنه ، لأننا لسنا أمام حقائق مقررة ثابتة نستند عليها ، وإنما بوضع
 لتقريب الاتجاه إلى البحث الذى قد ينتهى فيما بعد إلى حقيقة تقرر اذا
 استقامت لها شرائطها وانضحت آياتها .

تاريخ اللغة يتبع تاريخ الأمة فى الوجود وفى تصرفات الحياة ، والأمة
 العربية كغيرها من الأمم المعاصرة لها أمة قديمة التاريخ كثيرة التعرض
 للتقلبات وتصاريف الحياة ، فهل كان للفتها حظ من ذلك ، لقد عرض العلماء
 والرواة لهذا البحث ، فتكلموا على نشأة العربية كما تكلموا فى نشأة العرب ،
 وتكلموا فى حياة الحيريين وأهل الجنوب وحياة المضريين وأهل الشمال ،

كما تسكلموا على فروق بين عربية حمير وعربية مضر ، وفي ذلك تروى كلمة أبي عمرو بن العلاء المشهورة « ما لسان حمير وأقصى اليمن بلساننا ، ولا مريتهم بعريتنا » ، وتروى قصة تقول : إن زيد بن عبد الله بن دارم وفد على بعض ملوك حمير فلقبه في متصيد له على جبل مشرف فسلم عليه وانتسب له ؛ فقال له الملك : « ثب » أي اجلس بلغة حمير ، وظن الرجل أن الملك يأمره بالوثوب من الجبل ، فقال : ستجدني أيها الملك مطوآء ، ثم وثب من أعلى الجبل فهلك ! فقال الملك : ما شأنه ؟ فخبروه بقصته وغلطه في الكلمة ، فقال : « أما إنه ليست عندنا عربية ، من دخل ظفار حمر » يريد من دخل في بلدنا نعلم لغتنا ليفهم عنا ما نريد . ونحن إذا نظرنا إلى ما في عبارة أبي عمرو وجدناه معنى لسان حمير عربية ، ولكنه رآها مختلف عن عربية مضر وأهل الحجاز ، ثم هو يرى أن هذا الاختلاف خاص بأقصى اليمن مما عسى أن يكون قد تأثر بلغات البلاد المصاحبة .

والذي في قصة ابن دارم مع الملك الحميري — على فرض صحته — لا يصلح أن يكون دليلاً ولا شبه دليل على اختلاف بين اللغتين يوجب استقلال كل لغة عن صاحبتها ، وهو اختلاف معروف وموجود فيما وصل إلينا من اللغة ، وشهرة الكلمة في قبيل بمعنى مخالف لشهرتها بغيره في قبيل آخر ، ووجود كلمة لمعنى عند قوم وأخرى لهذا المعنى عند آخرين ، لا يقدح في وحدة اللغة من جهة أصولها وقواعدها ؛ وقد وقع نحو هذا الاختلاف على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والمعصور التي تلت عصره ، فلم يرفيه العلماء والرواة دليلاً على اختلاف يخرج اللهجين عن ساحة العربية ؛ روى أن أبا هريرة لما قدم من دوس عام خيبر لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وقعت من يده السكين ، فقال له : ناواني السكين ، فالتفت أبو هريرة بخفة ويمرة ولم يفهم المراد ، فكرر له القول حتى قال : ألمدية تريد ؟ وأشار إليها فقيل له نعم ، فقال : أو تسمى عندكم سكيناً ؟ وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى قوم من عرب الجنوب بما لم تعرف ألفاظه أو بعضها عند أهل الحجاز حتى قال له علي بن أبي طالب رضي الله عنه : يا رسول الله نحن بنو أب واحد ، ونراك

تكلم العرب بما لم تفهم . ولم يذهب أحد من العلماء في القديم ولا في الحديث إلى القول بأن هذا ونحوه خارج عن حد العربية الميينة ، وإنما الذي ذهبوا إليه أن هذا دليل على سعة اللغة العربية ، وأنه قد يوجد منها عند بعض الناس ما لا يوجد عند غيرهم والجميع عرب أقحاح .

وقال الجاحظ في البيان : « وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك نجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر ؛ حدثني أبو سعيد عبد الكريم بن روح قال : قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر : ليست لكم معاصر أهل البصرة لغة فصيحة ، إنما المصاحبة لنا أهل مكة ، فقال ابن المناذر : أما ألفاظنا فأحكي الألفاظ للقرآن وأكثرها له موافقة ، فضعوا القرآن حيث شئتم ؛ أتم تسمون « القيدر » « بُرمة » وتجمعون البرمة على برام ، ونحن نقول « قَدَر » ونجمعه على قدور ، وقال الله عز وجل « وجفان كالجواب وقدور راسيات » ؛ وأتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت « عُكْبِيَّة » وتجمعون هذا الاسم على علال ، ونحن نسميه « غرفة » ونجمعها على غرفات وغرف ، وقال الله تبارك وتعالى « غرف من فوقها غرف مبنية » وقال « وم في الغرفات آمنون » ؛ وأتم تسمون « الطلع » الكافور والأفريض ، ونحن نسميه الطلع ، وقال الله عز وجل « ومخل طلعها هضيم » . قال أبو سعيد : فعدت عشر كلمات لم أحفظ أنها منها إلا هذا .

والعبرة في هذا الكلام فيما ينصل بموضوعه من وحوه :

(أولاً) أن قبائل العرب لما نزلت أمصار الإسلام في الفتوحات كانت تختلف لغاتها في الألفاظ والمفردات ، فأخذ كل مصر من الأمصار بلفظة القبيبة التي نزلته .

(ثانياً) أن هذا الاختلاف كان متعلماً بيننا أي درجة أن يكون موضع تفاخر فيما بين أهل الأمصار .

(ثالثاً) أن هذا الاختلاف لم يرف فيه العرب أنفسهم ، بل الرواة والعلماء من بعدهم ، بعدما من العربية التي انتهت إلى رباط عام بين جميع قبائل

العرب ، وإنما كل ما نظروا إليه سجاجة اللفظ وفصاحته وقره من ألفاظ القرآن الكريم . وإذا هو الجاحظ يسجل ذلك في رده على الفتح بن خاقان في رسالته التي كتبها له في مناقب الترك وعامة جند الخلافة ؛ قال أبو عثمان : « وزعمت أن هؤلاء وإن اختلفوا في بعض اللغة وطارق بعضهم بعضا في بعض الصور فقد تحالفت عليا نعيم وسفلى قيس وعجز هوازن وذمحاء الحجاز في اللغة ، وهي في أكثرها على خلاف لغة حمير وسكان مخاليف اليمن ، وكذلك الصورة والشمال والأحلاق وكلهم مع ذلك عربي خالص غير مشوب ولا مطويع ولا مدرع ولا مزيج ، ولم يختلفوا اختلاف ما بين بنى قحطان وبنى عبدمان من قبل ما طمع الله عليه تلك التربة من خصائص الغرائر وما قسم الله تعالى لأهل كل جيزة من الشكل والصورة والأخلاق واللغة » إلى أن قال : فإن قلت : فكيف كان أولادهما جيمعا عربا مع اختلاف الأبوة ؟ قلنا : إن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربة وفي اللغة والشمال والهمة ، وفي الأنف والحمية ، وفي الأخلاق والسجية ، فسبكوا سبكا واحدا ، وأفرغوا إفراغا واحدا ، وكان القالب واحدا ، فصابت الأجزاء وتناسبت الأحلاط حتى صار ذلك أشد تشابها في باب الأعم والأخص وفي باب الواقع والمباينة من بعض الأرحاء ، وجرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب ، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها وتصاروا من أحلها ، وامتنعت عبدان قاطبة من مناكحة بني إسحاق وهو أخو اسماعيل ، وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان وهو ابن عابر ؛ ففي إجماع المريقين على التناكح والمصاهرة ومنهما من ذلك جميع الأمم كسرى فر دوه ، دليل على أن السبب عندهم متفق ، وأن هذه المعاني قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة . »

وقد عقد أحمد بن فارس في كتاب « الصحاح » باب هذا الاختلاف ، فقال : باب القول في اختلاف لغات العرب ، ثم ذكر ثمانية عشر وجها للاختلاف ، ثم قال : وكل هذه اللغات مسماة مفسوبة إلى أصحابها . . . وهي وإن كانت لقوم دون قوم فإنها لما انتشرت تماورها كل . . . فهو - على ما ترى - يسميه اختلاف لغات العرب ، ويرى أن كل لغة منها كانت لقوم دون قوم ، ولم يخرج ذلك

جميعها عن حد العربية الى نحو العبرية والحبشية في الاستقلال ، ولما انتشرت وقماورها العرب أجمعون سارت لغة واحدة .

هذا من ناحية متن اللغة واختلاف الألفاظ والكلمات المفردة في وضعها لدلولاتها وأدائها لمعانيها ، والشواهد عليه أكثر من أن يحاط بها ؛ أما من ناحية التراكيب فالأمر فيها يرجع الى جهتين :

(الأولى) النظر الى جهة الإعراب وهيئات الكلمات عند وضعها في الموضع الذي يتطلبه اختلاف المعاني ، وهذا ما ضبطه علم النحو وكفل القيام بمعرفته .

(الثانية) طريقة ابتناء التراكيب طبقا لمقامات الكلام ومقتضيات الأحوال ، وهذا ما كان ينبغي أن يقوم على كفايته فن البلاغة ، فأما جهة الإعراب فلم أر من زعم أن اختلاف وقع فيها غير هذا الاختلاف الذي تذكره كتب النحو في مثل إجمال (ما) عند قوم وإجمالها عند آخرين ، وهو اختلاف منشور في بطون الكتب معسوف لدى من شدا شيئا من أوائل النحو والإعراب .

بيد أننا وجدنا العلامة ابن خلدون ذكر في المقدمة : أن اللسان المضى مع اللسان الجبرى كان فيما سلف بمثابة اللغة في عصره وما كانت عليه من فساد في الإعراب بالنسبة لما كانت عليه في عصورها المصححة لإعرابها ، وهذا عند ابن خلدون اختلاف استقلالي في اللغة من جهة الإعراب والتصريف والأوضاع ، وإن كان لا يؤثر في نظره في بلاغة الكلام وبراعة البيان ؛ قال « وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد ، ولاتلفتن في ذلك الى خرفة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق ، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت ، وأن اللسان العربي فسد اعتبارا بما وقع أواخر السكلم من فساد الإعراب الذي يتفارسون قوايينه ، وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم ، وألقاها القصور في أفئدتهم ، وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى والتعبير عن المقاصد والتعاون فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد ، وأساليب اللسان وفنونه

من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم ، وفيهم الخطيب المصقع في محافلهم ومجامعهم ، والشاعر المعلق على أساليب لغتهم ؛ والدوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك ، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلام الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيما معروفاً وهو الأعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان إلى أن قال : ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه فنعناض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمر أخرى موجودة فيه . فتكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر . . . ولقد كان اللسان المضرى مع اللسان الحميري بهذه المثابة ، وتغيرت عن مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصريف كلماته ، تشهد بذلك الانتقال الموجودة لدينا خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة . . . وليس ذلك بصحيح ، ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في كثير من أوضاعها وقصاريفها وحركات إعرابها كما هي لغة العرب لمهدنا مع لغة مضر .

وهذا الكلام يستوقف النظر من وجوه :

(أولاً) يقرر ابن خلدون أن فساد الإعراب لا يؤثر في بلاغة الكلام ، ويستند في ذلك على أن أساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطبات أهل عصره مع فساد الإعراب والتعلل من قوانينه ، وفيهم الخطيب المصقع والشاعر المعلق على أساليب لغتهم من عدم مراعاة الأعراب . وهذا كلام مدخول مردود ، لأن البلاغة العربية التي اعتبرت فناً يقسم عليه تفاضل الكلام ويظهر به إيجاز القرآن ، مدارها على صحة النظم الذي هو توخي معاني النحو ، كما يقول الامام عبد القاهر في دلائل الإيجاز . وقال أحمد بن فارس في الصحاح : من العلوم الجليلة التي خضت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكاثرة في اللفظ ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعوت ، ولا تمجيب من استفهام ، ولا صدم من مصلر ، ولا نعت من تأكيد . . . وقال في موضع آخر : فإن الأعراب هو الفارق بين المعاني ، ألا ترى أن القائل

إذا قال «ما أحسن زيد» لم يفرق بين التمجيد والاستفهام والقدم إلا بالأعراب ؟
وكذلك إذا قال «ضرب أخوك أخانا» و«وحبك وجهه حر» و«وجهك
وجه حر» وما أشبه ذلك من الكلام المقتضب . وقال في موضع ثالث : فأما
الأعراب فيه تميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين ، وذلك أن قائلا لو قال
«ما أحسن زيد» غير معرب أو «ضرب عمر زيد» غير معرب ، لم يوقف
على مراده ؟ فإذا قال «ما أحسن زيدا» ، أو «ما أحسن زيدا» أو «ما أحسن
زيد» ، أبان الأعراب عن المعنى الذي أراد .

والذي ينظر في قصة وضع علم النحو وأسبابه يعلم أن جميع رواياتها يدور
على وقوع أخطاء ممنوية كان منشؤها خطأ في الأعراب اعترف به الكلام
عن جادة الصواب ، فكيف تبقى بلاغة الكلام سليمة مع إهدار ميزان السلامة
في أول درجاتها ؟ واستناد ابن خلدون على وجود أساليب اللسان ووجود خطباء
وشعراء لا ينهض بدعواه ، لأنه إن عى الخطباء والشعراء ممن هم على شاكلته
في أسلوبه الرصين ، فالحجة عليه لاله ، وإن عى هذا النحو من الكلام
المرصوف ملحونا مهجنا وعى أمحاه في عداد الخطباء والشعراء فهذا ما لم
يجد ابن خلدون موافقا عليه إلا ممن يضم بين جنبيه قلبا شعوبيا يبغيض العرب
والعربية ، وفميد العلامة ابن خلدون من هذه النزعة رغم ما سجله من آراء
من العرب .

(ثانيا) يذهب ابن خلدون إلى أن لغة جميع لغة أخرى تقاير لغة مضر
في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها ، ويستشهد على ذلك
بما لديه من الانتقال ؛ وهذه قضية جد خطيرة كان من حق العلم والبحث على
هذا الامام الجليل أن يذكر من هذه الانتقال مئلا وشواهد يؤيد بها دعواه ،
أما الاكتفاء بأن هذه الانتقال الفاهمة موجودة لديه فهذا ما لم يمكن أن يكون
شينا في باب البحث ، بل إن الذي وصل إلينا من الانتقال من طريق النقات
يرد دعوى العلامة ابن خلدون ويؤيد وحدة اللغة الجبيرة والمضرية في الكثير
من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها . ورأس الأمر في ذلك ما كتب به
النبي صلى الله عليه وسلم لوائيل بن حجر وأقبال الجين ، ومخاطباته لوفودهم ،

وهذا ثابت في كتب السيرة والحديث ؛ وقد نستروح به بحر وفود عبد المطالب ابن هاشم جد النبي صلى الله عليه وسلم على ابن ذى رزن الجيرى ، إذا صحت هذه الواقعة ، فلا يسوغ في شرعة العقل والمنطق أن تترك أمرا ثابتا بين أجدينا إلى أمر لم نطلع عليه ولم ندر ما وحه الأمر فيه .

(ثالثا) يرى ابن خلدون أنه يمكن الاعتياض عن الحركات الالهربية في دلالتها بأمور أخرى ، وهذه فيما نعتقد وثبة من وثبات العلامة التي لم يصاحبه فيها التوفيق ، وإلا فأن حظه من المحاولة في هذا وهو إمام جليل القدر في كثير من الفنون ؟ ولكن يظهر أن الامكان شيء والوقوع شيء آخر . ولبت ابن خلدون صنع شيئا في هذا المضمار ، إذن لأراح أفسارا لازالت تدور حول فكرته هذه التي رصد لها مجتمعا لغوي — وهو أعظم مؤسسة علمية لغوية في الشرق العربي بحالاته ومفكره — الحواثر وعقد لها البحوث ، وكتب فيها الكتائبون وألف فيها المؤلفون فلم نظفر منهم إلى يومهم هذا بوليد سوى ، ولا اعتبار هنا لنظرية الكتابة بالحروف اللاتينية التي نهض بها أحد كبار مفكرى أعضاء الجمع ، فإنها — في الحق — لا تنصل بالعربية من قريب أو بعيد .

(رابعا) لو تمت فكرة ابن خلدون ومن يلف لغة من أهل التفكير الحديث فإذا يكون شأن القرآن الكريم والحديث النبوى ، وهما أصل اللغة والدين ؟ أيدخلهما هذا التعديد فتغير ألفاظهما حسبما يكون مما اعتضنا به من حركات الإعراب ؟ أم يبقيان على حالهما بميدن عن لغة الناس وتبقى لهما خاصة أصول النحور وقوانينه المعروفة ؟ وحينئذ يكون هناك لغتان : لغة دينية هي لغة القرآن والحديث في المحارب ودراسات الدين ، ولغة العامة ، وهي ذات التعديد في الضبط بالتفصيل من قواعد النحو الى ما لا ندرى ما هو ؟ وفي كلا الأمرين خطر لا يحتاج الى تنبيه .

وأما جهة الأسلوب وطريق أداء المعانى التركيبية طبقا لمقامات الكلام ، فالاعتماد في ذلك على المأثور من فنى الكلام نظمته وفرد ، والذي وصل إلينا من الشعر المنسوب الى المصور التي تقوم الحجة بلغتها شيء كثير في ذاته ،

ومن المنشور شيء قليل جدا ، ولكن الرواة يقولون إن الذي انتهى اليه من كلام العرب هو الأقل ، ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير ؛ يقول جلال الدين السيوطي في المزهر : وقد أجمع الناس على أن المنشور في كلامهم أكثر وأقل جيدا محفوظا ، وأن الشعر أقل وأكثر جيدا محفوظا . وقال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم واقرأ لجاءكم علم وشعر كثير . ويروى عن محمد بن سلام في الطبقات أن عمرو بن الخطاب رضي الله عنه قال « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ، لجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولحنت عن الشعر وروايته ، فلما كثرا لاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالامصار ، راجعوا رواية الشعر فلم ينلوا الى ديوان مدون ، ولا كتاب مكتوب ، وألقوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت أو القتل لحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم أكثره ، ومع ذلك كله فإن هذا التراث الأدبي كان محلا لطمع في صحة الكثير منه ، فلم يسلم منه إلا أقل القليل . وموضع العجب في هذا المقام أن الرواة يكادون أن يجمعوا على أن تاريخ هذا الأدب الذي تقوم به الحجة في اللغة لا يرتفع مع الماضي لأكثر من قرنين قبل الاسلام ، فأين العرب قبل هذين القرنين ؟ وأين لغتهم وآدابها ؟ حوالب هذا في تاريخ الأمة العربية المدفون بين أحضان الزمن ، وحوالبه أيضا في كلة صمر بن الخطاب التي نقلناها آنفا .

وإذا رجع الباحث الى تاريخ اللغة المرتبط بتاريخ الأمة العام ، وجد الرواة والعلماء يصمدون باللغة مع تاريخ العرب الى مئات السنين على ما في ذلك من اختلاف لا يقلل من شأن امتداد اللغة في القدم بامتداد عهد الأمة بالحياة ؛ قال الزركشي : وقد روى عن ابن عباس « أول من تكلم بالعربية المحضة اسماعيل » وأراد به عربية قريش التي نزل بها القرآن . تأمل في هذا الكلام وانظر كم بين اسماعيل والزمن الذي تزعم الرواة أنه أول لتقصيد القصيد على عهد مهلهل بن ربيعة أخى كليب صاحب حرب البسوس ، وخلال امرئ القيس ، كما يقولون ؛ ومهلهل هذا في العصر القريب من الاسلام ، وقد غير على العرب أعصر ودهور قبله ووقعت

لهم حروب قبل حربه التي سببها أخوه كليب فكات محضاء لشاعريته ، فهل كان العرب قبل مهلهل خرسا بكما لا ينطقون ، وفاقدى الاحساس لا يشعرون ؟ فاذا كانت عربية قريش التي نزل بها القرآن نشأت منذ عهد اسماعيل وبينه وبين مهلهل قرون فغير معقول أن يكون تاريخ الأدب قبل الاسلام ينتهى الى قرنين كما يقول الرواة ، بل المعقول أن يمتد صاعدا مع الماضى الى أضفاف ذلك حسبما صرفى تضاعيف الحياة من أجيال وتقلبات وأحداث . وقال الزركشى أيضا : وأما عربية حمير وقحطان فكات قبل اسماعيل عليه السلام . واذا تأمل الباحث في حديث البخارى المتعلق بهجرة ابراهيم عليه السلام بولده اسماعيل وومه الى بطحاء مكة علم أن اسماعيل نشأ في المهد بين قبيلة جرمم وهى قبيلة قحطانية يمنية حميرية ، وشب فيها وساكنتها وصاهرها ، فعنها أخذ لغته وعربيته المبينة ، ولا نعلم أن يكون قد لقن من لغة أمه شيئا ، ولكن كثرة جرمم الغامرة لا تبق على لغة فرد فيما بينها . وقال ابن دحية : العرب أقسام : (الأول) عاربة وعرباء وهم الغلص ، ثم عد قائلهم البائدة حتى قال : ومنهم جرمم ووبار ، ومنهم تعلم اسماعيل عليه السلام العربية . وهذا قول حرى بالقبول لأن رواية ازال اسماعيل في وادى مكة رضيعا كما هو صريح صحيح البخارى ، وحسبك به ، تزيد صدق التأيد ، ويرشحه ما رواه الحاكم في المستدرک ومحمد والبيهقي في شعب الايمان عن بريدة رضى الله عنه في قوله تعالى « لسان عربى مبين » قال لسان جرمم . وهذا لا يقال في مثله بالرأى ، فلا بد أن يكون مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو صريح في أن لسان جرمم ، وهى باجماع المؤرخين قبيلة يمانية قحطانية ، كان عربيا صينا ، وهو الذى أخذه عنها اسماعيل واتخذ منه الى ذريته في جرمم حتى استقلت به مضر ، ثم قامت به قريش ونزل به القرآن الكريم ، وغير معقول أن يكون هذا اللسان نزل على جرمم بعد مجيئها الحجاز مهاجرة من اليمن موطنها الاول وسيت كلها قضيا بقضيضها لسانها الذى كان بين قومها قبل هجرتها ، بل المعقول أن هذا اللسان الذى أخذه منها اسماعيل هو لسانها منذ عهدها بالتقام ، وهو لسان أخوانها من سائر القبائل القحطانية هاجر معها حيث هاجرت . والى هذا يعيل ابن دريد في الجهرة حيث يقول : وصلى يعرب واسمه مهزم بن قحطان لأنه أول من النمذ لسانه من السريانية الى العربية ؛

وكذلك اسماعيل بن حماد الجوهري حيث يقول في الصحاح : أول من تسكلم بالعربية يعرب بن قسطن .

ومن هنا يمكن أن نقول : إن الدليل التاويغي يؤيد أشد التأييد وحدة اللغة العربية منذ نفاة العرب ، وكانت لهم لغة صالحة لتفهام وتصوير الأفكار الى أن نزل بها القرآن الكريم ، وليس فيها إلا هذا الاختلاف في اللهجات بين القبائل الذي لا يقتهى الى استقلال لغة الجنوب عن لغة الشمال في أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها استقلالاً يحمل إحداها كالحبشية لعبودية مثلاً . ونحن لا زعم أن هذه اللغة التي نزل بها القرآن الكريم والتي دونت ألفاظها المعاجم والتي نقلها لنا الرواة في نصوص الأدب ، والتي نقرؤها اليوم في الكتب والمؤلفات ، كانت كذلك منذ أول ههنا كاملة ، فهذا ما لا يمكن أن يقال ، ولكن الذي نقوله إن اللغة العربية لغة أمة قديمة في الحياة جدا ، وهي متشابهة الأواصر متشابهة السمات ، جرى عليها من الأطوار ما جرى على الأمة التي نطقت بها وما يجري على كل كائن حي في الوجود حتى انتهت البنا بمخالها الذي رأيناه ؟

هكذا الجود

كان عبيد الله بن العباس من أئمة المسلمين الأولين كفاً ، وأطيبهم بالبذل نفساً . من أخباره في هذا الباب أن معاوية كان قد حبس عن الحسين بن علي رضي الله عنهما عطاءه من بيت المال حتى ضاقت به الحال ، فقيل له لو وجهت الى ابن عمك عبيد الله بن العباس فانه قدم بنحو ألف ألف درهم ! ففعل .

فلما فرأ عبيد الله كتابه قال : وبك يا معاوية ما اجتاحت يدك من الأثم حين أصبحت لين المهاد ، رفيع المهاد ، والحسين يعكس ضيق الحال ، وكثرة العيال . ثم قال لغيره : اعمل الى الحسين نصف ما أملكه من فضة وذهب وثوب ودابة . فقال له القيم : فهذه الهدية التي عليك من أين تقوم بها ؟ قال : إذا بلغت ذلك دفعتك على أمر يقيم حالك .

فلما أتى الرسول برسالته الى الحسين قال : إنا لله حملت والله على ابن عمي وما حبسته يتسع لنا بهذا كله .

فأخذ الشار من ماله وهو أول من فعل ذلك في الاسلام .

الروافض وأحداثهم في الاسلام

لقضية الأستاذ الشيخ منصور رجب
المدرس بكلية أصول الدين

عرفنا في مقال سابق أن نظرية الظاهر والباطن التي قال بها الروافض في تفسير القرآن الكريم نظرية يهودية قال بها بنو إسرائيل في التوراة قبل أن يقول بها الروافض في تفسير كتاب الله ؛ وأول بها اليهود التوراة قبل أن يقول بها الروافض القرآن ؛ وادعى بها اليهود أن الدين الله سرا محصورا مقصورا على رجال الدين قبل أن يقول الروافض ذلك وأكثر من ذلك في دين الله وكتابه . ولكن ماهي الأسباب أو الظروف والمقتضيات التي دعت الروافض إلى القول بهذه النظرية ، وفرضت على القوم التمسك بالظاهر والباطن والتزليل والتأويل ، حتى فهموا في كتاب الله هذا الفهم وخرجوه هذا التخريج وحكموا عليه هذه الأحكام ؟ وهل لقوم سند في القول بهذه النظرية من القرآن الكريم ؟

يقول القاضي عماد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي في كتابه المواقف ح ٨ ص ٣٨٨ « وتسكروا - أي الباطنية - في ذلك - أي في قولهم بباطن الكتاب وظاهره والمراد منه باطنه - بقوله تعالى . « فصر ب بينهم بسورته باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب » . ولست هنا في مقام النظر في هذا الدليل وهل ينتج هذه النظرية أم لا ينتج ؟ وإنما يكفي هنا وقبل أن أحاول تعرف الأسباب والبواعث التي دعت إلى القول بهذه النظرية ، يكفي أن أقول على فرض صحة الاحتجاج : إنه يبين لنا أو يطيننا فكرة من مدى فهم من الأفهام أو عقاية من العقليات رأيت هذا الرأي في كتاب الله .

إن هذه النظرية ، نظرية الظاهر والباطن ، جاءت من ناحية ملائمة لما ذهب إليه القوم في مشكلة الخلافة وقصبتها ، واقتضتها من ناحية أخرى ظروف سياسية خاصة في ذلك الوقت .

فالروافض يرون الخلافة ركنا من أركان الدين ، وغيرهم يراها من المروع المتعلقة بأفعال المسكفين ؛ والروافض يرون نصب الامام واجبا على الله ، وغيرهم يرى ذلك واجبا على الأمة ؛ والروافض يرونها لشخص بعينه ، وغيرهم يراها لا تختص بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والهدى فإذا اجتمعا كان إماما ولو كان نبطيا ؛ والروافض يرون الامام معصوما لا يجوز عليه الخطأ ، ويرونه طالما بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال ، وغيرهم لا يرى هذا الرأي بل يراه شخصا يخطئ ويصيب ، ويراه شخصا محتاجا الى إعمال الرأي وتصرف العقل . لذلك تقبل القوم نظرية الظاهر والباطن والتزويل والتأويل قبولاً حسناً وأحلوها محلاً مختاراً وحاولوا أخذها من كتاب الله ، فهي سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن على ابن أبي طالب هو الامام المبين في قوله تعالى « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » ، وهي سندهم وعلى ضوئها قالوا . إن يدى أبى طهب في قوله تعالى : « ثبت يدا أبى طهب » هما أبو بكر وعمر ، وهي سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن النبأ العظيم في قوله تعالى . « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » هو على بن أبى طالب إلى غير ذلك مما قالوه وهو كثير وكثير جدا . ومن أراد أن يتوسع في ذلك ويرى كيف أسرف القوم في هذه النظرية بل ويرى أيضا كيف جاءوا في كتبهم بالأحاديث الموضوعة باجماع أهل العلم ، كالحديث الخاص بتصدق على بختامه في الصلاة ؛ من أراد أن يتوسع في ذلك ويرى كيف فهم رجال هذا المذهب كتاب الله وكيف رووا في كتبهم أن النبي صلوات الله عليه قال مقبرا الى معاوية بن أبى سفيان : « إن هذا يطلب الأمر من بعدى فمن أدركه منكم فليقر بطنه بالسيف » فليرجع الى كتابين وضعهما القاضي النعمان للمذهب الذي دخل مصر من بين مذاهب الروافض آتيا من بلاد المغرب ، والذي ابتدأ الأزهر حياته العلمية بدرسه ، وافتتح الطلاب حياتهم العلمية فيه باستظهاره واستيعابه . أما أحدهما فبدار السكتب الملكية بالتصوير الشمسى عن نسخة بمتحف « ليدن » رقم ٧٠٦٢ واسمه « شرح الأخبار في فضائل النبي المختار » . وثانيهما ذلك الكتاب الذى كان قد أمر الظاهر لاعزاز دين الله ، خامس خلفاء دولة هذا المذهب بمصر ، بجائزة مالية تعطى لمن يحفظه ، وهو كسابقه بالدار

نحتدر رقم ١٩٦٦ واسمه «دعائم الاسلام» والموجود منه بالدار الجزء الأول فقط .
 وإذا كان اليهود هم الذين وضعوا أساس هذا المذهب وقاموا بالدور
 الأول في تشييده في العقد الرابع من القرن الأول للهجرة ، فإن المحوس قد قاموا
 في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة بدور أخطر في الدعوة الباطنية ، تلك
 الدعوة التي ابتدأت سرية في العراق ثم أخذت تطوف البلدان الإسلامية إلى
 أن دخلت مصر في القرن الرابع للهجرة ، أو عبادة أخرى في العقد الرابع من
 هذا القرن ، ولقبت الباطنية أو سميت ثمانية أسماء ، سموها باطنية لقولهم بهذه
 النظرية نظرية الظاهر والباطن ، ويمتقدون أن من ارتقى إلى علم الباطن انحط
 عنه التكليف واستراح من أعبائه ، قالوا : وهم المرادون بقوله تعالى « ويضع
 عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » . وسموها « اسماعيلية » نسبة إلى محمد
 ابن اسماعيل بن جعفر . وبابكية نسبة إلى رجل من الباطنية يقال له « بابك
 الخرمي » ظهر في بعض الجمال بناحية أذربيجان سنة ٨٢٠٩ . وسموها قرامطة ،
 نسبة إلى رجل من أهل الكوفة يقال له حمدان قرطبي وكان أحد دعاة المذهب
 في الابتداء . إلى آخر ما سموها به .

وإذا كان الباطنيون قد تمحصنوا بالانقساب إلى آل البيت أو إلى الروافض
 الذين احتسبوا بإظهار الولاء لآل البيت ، واستظلوا بإعلان الاشتقاق على آل
 البيت لما أن أخطأتهم الخلافة أولا ، أو لما ظلمهم من عسف وظلم واضطهاد
 أيام الأمويين فأولادهم المباسين ، إذا كان الباطنيون قد تمحصنوا بهذا
 الحصن فالتذي يرويه التاريخ وتكاد تتفق عليه كلمة المؤرخين هو أن الفرس
 قد مدوا الباطنيين بالمال والرجال ، وظاهروهم بما أوتوا من حيلة لحاجة في نفس
 يعقوب قضاها .

وأقصى سلاح استعمله الباطنيون أو الروافض في الذود عن المذهب
 وإقامة صرحه ، أمضي سلاح وأفتك قنبلة ، تلك هي نظرية الظاهر والباطن .
 فإذا تمسك القوم بما خالف رأى الناس أو أوتوا مالا يلائم الأخلاق ولا
 يتشبه مع العادات الإنسانية الصحيحة ، فتراهم وقد التجأوا إلى الظاهر
 والباطن ، واستوحوا ما لقنهم به الباطنية ليجدوا لهم من ذلك مخرجا .

وإذا صح ما ترويه كتب التاريخ عن هذا المذهب من مبادئهم وعقائدهم وعاداتهم وفهمهم للعلائق المشتركة بينهم وبين إخوانهم في الانسانية وتكليفهم معاملتهم وسلوكهم على ضوء هذه المبادئ وتلك العقائد، إذا صح هذا فلقد كان هذا المذهب حريياً ضيقاً لا إنسانياً سامياً . وإذا صح هذا فلقد مثل المذهب حياة اجتماعية لبعض الناس لم تألفها الطبائع الصحيحة ولم يطمئن إليها الناس .

إن المذهب الذي يطل الرأي ، وينسد تصرف العقول ، ويعمل على حصر أسرار الدين ومناقبه معينة من مخلوقات الله ، هو مذهب يخالف لطبيعة الأشياء بعيد كل البعد عن حقائق الحياة . إن هذا المذهب عاش في مصر قرنين اثنين من الزمان ، وتزعم الأزهر تدريس هذا المذهب الصنير الطويلة حتى قضى عليه أو حصل على القضاء صلاح الدين الأيوبي . وله في مصر كماله في الشرق روااسب من أفكاره وعاداته ومعتقداته وتقاليده ، وإن لم تأخذ ملامح تلك الصورة في لاشك فيه أنها تركت بيننا شيئاً فيه شبه من ملامحها أو بعض خطوطها . وقبل أن أتكلم عن المذهب أو أحدد المذهب الذي دخل مصر من بين مذاهب الروافض وقد تشعبت مع الزمن ، قبل أن أتكلم عن هذا المذهب بصفة خاصة أمرضه أولاً بصفة عامة في شيء من فرقه وعقائده وأعمال رجاله ومن له يلتصق به يتشظى .

الروافض فرق كثيرة جداً حتى روى المقرئ أنهم بلغوا ثلثمائة فرقة المشهور منها عشرون (١) ، وحاول من تكلموا في الفرق إرجاع هذه الكثرة إلى فرق أصول مجموع الكل ، فأرجعهم نفر الدين الرازي إلى أربع : زيدية ، وإمامية ، وكيسانية ، وغلاة (٢) . وزاد الشهرستاني على هذه الأربع فرقة خامسة وهي الإسماعيلية (٣) . وأرجعهم الأصمغاري إلى ثلاث : زيدية ، وكيسانية ، وإمامية (٤) . وقال ابن حزم : « أهل الشنع من هذه الفرق ثلاث طوائف : الجارودية من الزيدية ، والامامية من الروافض ، ثم الغالية (٥) .

(١) ج ٤ من ١٧٣ «خطوط» (٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشرى من ٦١

(٣) ١٠ من ١٩٥ . (٤) التبصير في الدين من ١٦ .

(٥) الفصل في الملل والنحل لابن حزم ج ٥ من ١٧٩ .

وإذا كان الروافض قد اجتمعوا عند جبل الامامة وراثية في أسرة واحدة من أمر المسلمين ، تلك هي أسرة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فقد اختلفوا في النص ، فذهب الامامية إلى أنه قد جاء على اتني عشر إماما آخرم المهدي المنتظر ، وهم :

- ١ - الامام علي رضي الله عنه توفي سنة ٤٠ هـ ٢ - الحسن بن علي توفي سنة ٥٠ هـ ٣ - الحسين بن علي توفي سنة ٦١ هـ ٤ - زين العابدين بن الحسين توفي سنة ٧٥ هـ ٥ - محمد الباقر بن زين العابدين توفي سنة ١١٧ هـ ٦ - جعفر الصادق بن محمد الباقر توفي سنة ١٤٨ هـ ٧ - موسى الكاظم بن جعفر الصادق توفي سنة ١٨٦ هـ ٨ - علي رضا بن موسى الكاظم توفي سنة ٢١٨ هـ ٩ - محمد التقي بن علي رضا توفي سنة ٢٢٠ هـ ١٠ - علي التقي ابن محمد التقي توفي سنة ٢٥٤ هـ ١١ - حسن العسكري بن علي التقي توفي سنة ٢٦٠ هـ ١٢ - المهدي بن حسن العسكري وهذا يعتقدون أنه قاب سنة ٢٢٦ هـ وهم على اشتطاره ، فهو المهدي المنتظر .

وذهب الاسماعيلية إلى أن النص قد جاء على سبعة آخرم المهدي أيضا . ذلك أن الامامية بعد جعفر الصادق قد اختلفوا فرقتين : فرقة قالت بأمامة ابنه موسى الكاظم ومم الاثنا عشرية السابقون ، وأخرى قالت بأمامة ابنه الأكبر اسماعيل بن جعفر ، ولهذا مموا اسماعيلية . لكن لما كان اسماعيل قد مات في حال حياة أبيه حولوا الامامة إلى ابنه محمد ، فهو صاحب الدعوة ، وهو عندم المهدي المنتظر

وزعمت الكيمانية أن الامام بعد علي هو محمد بن الحنفية — ليس ابن الحنفية هذا من نسل فاطمة — لماذا ؟ لأن أباه أعطاه الراية يوم الجمل وقال له :

اطعنهم طعن أبيك محمد لا خير في حرب إذا لم توقد بالمعرقى والقنا المشرذ

أو لأن الحسين أوصى بالخلافة له في الوقت الذي ترك فيه المدينة إلى مكة إذ كان مطالبا ببيعة يزيد بن معاوية .

ولشد ما تعجب من هؤلاء عند ما تسمعهم يقولون : إن عبد بن الحنفية هذا لم يمت ولم يقتل وإنه حي في جبال رضوى ، وعنده عين من الماء وعين من العسل يقتاول منهما ، وعنده من عينه ويساره أسد ونمر يحفظانه من الأعداء ، وهناك تحدته الملائكة الى أن يؤذن له في الخروج وهم في انتظاره ، فهو المهدي المنتظر .

ولقد وجدت هذه العقيدة من بشايعها وينصرها ويسجلها في أبيات من الشعر ، فذكر رواية الأدب أن كثير عزة - توفي سنة ١٠٥ - ودخل مصر ليزور قبر محبوبته بها - والسيد الحميري - توفي سنة ١٧٣ - كانا من جهة الكيسانية ، وكانا ينتظران محمد بن الحنفية ، ولهما في ذلك أشعار كثيرة . قال كثير :

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسيب سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الماء حتى	يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى فيهم زمانا	برضوى عنده غسل وماء (١)

وقال السيد الحميري :

ألا قل للوصي فدتك نفسي	أحلت بذلك الجبل المقاما
أخر بمعشر والوك منا	ومحروك الخليفة والإماما
ومادوا فيك أهل الأرض طرا	مقامك عندهم ستون عاما (٢)

ويجمع الكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل ، حتى جعلهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية ، من الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وغيرها ، على رجال (٣) « يتبع »

١ - الشهرستاني ص ١٠٠ ، تحفة العالم للطباطبائي ص ١٠٠ ص ٢٣٦

٢ - التكميل في الدين للاسرايني ص ١٩

٣ - كشف اسرار الباطنية وأخبار الفرامطة لابن مالك الباني ص ١٢

عثمان بن عفان

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

عثمان بن عفان ، عنوان كتاب وضعه المسلم الغض ، الأستاذ صادق هرجون
المدرس في كلية اللغة العربية ، وأخرجته « جماعة الأزهر للنشر والتأليف » .
ولقد ائت هذا المؤلف نظري ، لما لفضيلة صاحبه من المكان المرموق
في المحيط الأزهرى ، ولأنه أول باكورة لجماعة تشتد حاجتنا إليها وإلى أمثالها
في بناء النهضة الأزهرية الحديثة ، ثم لأنه يؤرخ أخطر فترة في حياة الاسلام
منذ أشرق فجره على العالم الى يومنا الحاضر .



وأسلوب الكتاب ، أسلوب أدبي خل ، فيه جزالة ، وفيه نخامة ، وفيه
تسلسل واطراد ، يأخذ بزمام الناظر في عنوانه ، فيمضي به قدما لا يتلبث ولا
يلوى على شيء حتى يقف به عند غايته ، بحمد السرى ، ويردد قول الأول :
والقت عصاها واستقر بها السوى كما قسر عينا بالأياب المسافر
وأقسم لو تناثر في أثناء هذا الأسلوب ألف غلطة وغلطة ، لغطى جهاله
الرائع على عوارده ، فكيف ولم أظفر — على مبلغ حسر محاسبى للأستاذ ،
وسوء نيتى في نقد كتابه — بغير عنوات أربع ، لعل شطرها تطبيع . ١٢
قال الأستاذ في معرض الحديث عن الطائفت من ٤٤ س ١١ : « وقد
اتخذها أهل الثراء منتجعهم وشرادهم (كذا) » بضم ميم مراد . وفي اللسان
« رادت الإبل نزود : اختلفت في المسمى مقبلة ومدبرة . والموضع مراد
(بفتح الميم) وفي حديث قس : « ومراداً لمحشر الخلق طرا . أى موضعاً
يحشر فيه الخلق » وهو مفعول من راد يرود ، وإن ضمت الميم فهو اليوم الذى
يراد أن يحشر فيه الخلق » . وليس المعنى الثانى مراداً للمؤلف .

وفي ص ٦٩ س ٢٠ : « أخذ بهذا المبدأ عن طريق الاختيار من رجالات الأمة الذين تتوفر (كذا) فيهم شرائط السياسة الحازمة » . والذي في اللسان : « وتوفر عليه ، أي رعى حرمانه ، ويقال : « هم متوافرون ؛ أي هم كثير » .

وفي ص ٧٤ س ٦ في معرض الحديث عن حزم عمر رضى الله عنه : « عصب العرب ... حتى رد رستهم الى غارب الاسلام ، وطادوا لطينهم (كذا) أمة واحدة تستنجز موعود الله باستخلاصها في الأرض » . والعربي يقول : « مضى لطيته » أي لوجهه الذي يريد ، ولنبته التي اقتواها . وفي اللسان : « وفي الحديث : « لما عرض نفسه على قبائل العرب ، قالوا له : يا عبد ، احمد لطيتك » أي امض لوجهك وقصدك .

وفي ص ٧٨ س ٦ : « ذلك التراث الضخم بما وصفناه ، وتلك الاقطار المتراصة ... وأولئك الاعراب الجفافة الذين انصاحوا ... وهؤلاء الأرقاء عبدان وإماء (كذا) ... كل أولئك كونه عناصر الاسلام » . هكذا كتب « عبدان » بالمون الساقطة . ولعل العوالب للنصب أو التمرير باللام .

هذا ما مر به في أسلوب الكتاب مما يصح أن يقال فيه : « كنت لو أن ذا كلاً . على أنه لا يشي القليل ، ولا يستحق الذكر .



فأما نظرات الأستاذ وآراؤه في كتابه ، فقد أصاب أحر المجتهد في جميعها ومضى بحظ المجتهد المصيب في أكثرها ؛ وحسب الباحث أن يصغر في آرائه عن منطق سليم ، وعن مقدمات صحيحة ، وعن تفكير مستقيم ، وليس من الإنصاف له ، أن يكون نجاحه في عمله ، وحده عليه ، وفقاً على وصوله الى نتائج لا يخامرها ريب ، وإلى حق لا يساوره خلاف ؛ مادامت موارد البحث من مواضع الرأي والاجتهاد . ومنهج الأستاذ في بحثه — على الرغم من أن سبيله النقد والتحليل — منهج سلفي تقليدي ، أساسه التأويل وإحسان الظن بأصحاب الرسول صلوات الله عليه ورضوانه عنهم ؛ فهو في جوهره وتفصيله ، لا يخرج عما أجمله القاني في « جوهرة التوحيد » :

وأول التشاجر الذي ورد إن خضت فيه، واجتنب داء الحسد
 قد أول الأستاذ كل ما أخذ على عثمان، بأن منقأ الاجتهاد؛ وما كان
 كذلك فهو صواب. وهذا منهج يرضى السلفيين المحافظين بلا جدال. بيد
 أنه يؤخذ عليه أن أحدا من السلف لا يخالف في أن الاجتهاد لا يؤدي
 إلى الصواب دائما؛ فالجتهاد يخطئ ويصيب، وإن كان مأجورا على كل حال؛
 ولا تلازم بين الأجر والصواب. لا جرم أن الأستاذ قد أسرف في استغلال
 التأويل إسرارا تقاضاه أن يعتبر صوابا، كثيرا مما لا تطمئن إليه النفس،
 مما روى عن عثمان؛ كقطعه لمطاه ابن مسعود، وكضربه لمار بن ياسر،
 وكإغداقه المطاه على بني أمية؛ مما اعترف عثمان نفسه بانحرافه عن وجه الصواب
 بندمه عليه، واعتذاره منه. ولو كان صوابا ما عدل عنه. ومن براهة الأستاذ
 الخطائية، ما يسوقه في ذلك من ١٤٣: «فلم ير أحد من الناس بأسا على عمر
 في ذلك، لأنه إمام يسوس رعيته بما يرى في حدود الحق والعدل. أما عثمان
 ابن عفان فبأنى عليه مجتمعه والمنحرفون عليه من رعيته أن يسوس الناس كما
 كان يسوسهم عمر بن الخطاب؛ سبحانه الله! فلم كان عثمان إماما إذا؟ أليس
 من أعجب العجائب أن نعد الحادثة في مفاخر رجل، وتعد أختها في مساوي؟
 رجل؟ يحصون على عثمان حوادث زعموا أن سلطانه نال فيها بعض الأفراد
 من رعيته بعض صنوف التاديب، ويكبرون ذلك، ويمدونه خروجا يستحق
 عليه ما أنوا إليه وإلى الاسلام كله من قواصم، ويحصون لعمر حوادث
 رأوا أن سلطانه فيها نال بعض الولاة والقادة بالتاديب، فيكبرون ذلك لعمر،
 ويمدونه في مناقبه الخالدات. فلم هذا؟ ولم ذاك؟ أجل، لأن رعية عمر كان
 فيها عثمان، ورعية عثمان كان فيها السبائيون والرواحض».



كذلك طغت النزعة التقليدية على منطق الأستاذ، فأرادته على أن يقول
 من ٧٣: «لم يكن الإسلام ليحتل بما كانت تحتل به الجاهلية من
 المفاخر القبلية... فلم يعبأ بسخط الساططين الذين طموا أنفسهم على مستكنة
 تخمينوا بها النهر، فلما رأوها حانت بقيام عثمان بن عفان رضى الله عنه بالخلافة

وهو رجل بنى أمية في الرعييل الأول من سادة المسلمين ... عصبت به بتو أمية أمرها في الاسلام ، فسادوا ، وغضب أقرانهم في شرف الارومة ، وحدثت المغالبة بينهم إلى عهدها الأول .

فأن هذا الرأي في بنى أمية ، يناهضه أن معاوية وأخويه يزيد وعتبة كانوا عمالا لعمرو ، رضى الله عنه ؛ وأنه لم يؤثر عن بنى أمية ، بعد عصر النبوة أنهم كانوا يطوون أنفسهم للاسلام على مستكبة ، إلا في نظر العامة الأولى فعلت فيهم دعاوة الشيعة . بل إن الاسلام بلغ من العزة والمعة في عصر بنى أمية ، ما لم يبلغه في عصر من العصور الاسلامية حاشا عصر الخلفاء ، وكانوا من أحرص الناس على الانقياد لسلطانهم والذود عن حماه .

روى الطبري عن نوفل بن مساحق ، قال : « استعمل عمر عتبة بن أبي سفيان على كنانة ، فقدم معه بمال ، فقال : ما هذا يا عتبة ؟ قال : مال خرجت به معي وتجمرت فيه . قال : وما لك تخرج المال معك في هذا الوجه ؟ فقصيره في بيت المال ؟ فلما قام عثمان ، قال لأبي سفيان : إن طلبت ما أخذ عمر من عتبة رددته عليك . فقال أبو سفيان : إنك إن خلفت صاحبك قبلك ، ساء رأي الناس فيك . إياك أن ترد على من كان قبلك ، فيرد عليك من بعدك . »

وهذا معاوية ؛ يروى الطبري أنه : لما ودّع عثمان خرج من عنده وعليه ثياب السفر متقلدا سيفه ، متنكباً قوسه ؛ فإذا هو بنفر من المهاجرين فيهم طلحة والزبير وعلي ؛ فقام عليهم ، فتوكل على قوسه ، بعد ما سلم عليهم ، ثم قال : إنكم قد علمتم أن هذا الأمر كان إذا الناس يتغالبون إلى رجال ؛ فلم يكن منكم أحد ، إلا وفي فصيلته من برأسه ، ويستبد عليه ، ويقطع الأمر دونه ، ولا يشهد ولا يؤمره ؛ حتى بعث الله جل وعز نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأكرم به من أتبعه ، فكانوا يرأسون من جاء من بعده ، وأمرهم شورى بينهم ، يتفاسلون بالسابقة والقدمة والاجتهاد . فإن أخذوا بذلك وقاموا عليه ، كان الأمر أمرهم ، والناس تبع لهم ؛ وإن أصغوا إلى الدنيا وطلبوها بالتغالب ، سلبوا ذلك ، وردده الله إلى من كان برأسهم ؛ وإلا فليحذروا الغير ، فإن الله على البذل قادر ، وله المشيئة في ملكه وأمره .

وإني قد خلفت فيكم شيئا ، فاستوصوا به خيرا وكاتفوه ، تكونوا أسعد منه بذلك . ثم ودعهم ومضى . فقال علي : ما كنت أرى أن في هذا خيرا ؛ فقال الزبير : لا والله ، ما كان قط أعظم في صدرك وصدورنا منه الفداء ؛ بل هذا يزيد بن معاوية ؛ يروي الطبري : أنه لما جرى برأس الحسين ونظر إليه ، قال :

«مُتَلَقِّنْ هَامًا مِنْ رِجَالِ أَعَزَّةٍ عَلَيْنَا وَهُمْ كَالْوَأَعِقِ وَأَطْلَمَا

ثم قال أندرون من أين أنت هذا ؟ قال : أبي علي خير من أبيه ، وأبي فاطمة خير من أمه ، وجدتي رسول الله خير من جده ، وأنا خير منه وأحق بهذا الأمر منه . فأما قوله أبوه خير من أبي ، فقد حاج أبي أباه وعلم الناس أيهما حكم له ؛ وأما قوله أي خير من أمه فلمعري فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من أي ؛ وأما قوله جدتي خير من جده فلمعري ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى رسول الله فينا عدلا ولا ندا ولكنه إنما أتى من قبل فقهاء ، ولم يقرأ : « قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وترى من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، إنك على كل شيء قدير » .

فهل تنضح بمنزل هذا ، نفوس طوبت للإسلام على مستكنة ، وإن قرئت ببعض الجرائر ؟ اللهم إني أبرأ إليك من هذا الرأي .
بقي بعد هذا لفتات طابرة ، لا يحول طول هذا الحديث دون الإلماع إليها ، وإن كانت هيئة الخطر .

قال الأستاذ ص ٦٨ : « ثم خرج عبد الرحمن يتلقى الناس في أنقاب المدينة مثلما لا يعرفه أحد ، فما ترك أحدا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ، إلا سألهم واستشارهم ؛ فأما أهل الرأي فأتاهم مستشيرا وتلقى غيرهم سائلا الخ » .

وعبارة الطبري : « ودار عبد الرحمن ليلاليه يلتقي أممحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد وأشرف الناس ، يشاورهم ، ولا يخلو برجل إلا أمره بعثمان » .

وقال الاستاذ : « فأخذ عبد الرحمن بيده فقال : هل أنت مسابحي على كتاب الله وسنة رسوله ، وفعل أبي بكر وعمر ؟ قال عي : اللهم لا ، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي » .

وعبارة الطبري من ٣٧ - ٥ : « ودعا عليا ، فقال : عليك عهد الله وميثاقه لنعملن بكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة الخلفيتين من بعده ؟ قال : أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي » . ثم قال الطبري من ٤١ - ٥ : « فرجع علي يشق الناس حتى بايع وهو يقول : خدعة وإنما خدعة ! قال عبد العزيز : وإنما سبب قول علي خدعة ، أن عمرو بن العاص كان قد لقي عليا في ليالي الشورى فقال : إن عبد الرحمن رجل مجتهد ، وإنه متى أعطيته العزيمة ، كان أزهد له فيك ، وليسكن الجهد والطاقة ، فإنه أرغب له فيك . قال : ثم لقي عثمان ، فقال : إن عبد الرحمن رجل مجتهد ، وليس والله يبايعك إلا بالعزيمة ، فأقبل . فلذلك قال علي : خدعة » .



أما بعد ، فن كان سائق العقيدة ، صادق الإيمان ، فليقرأ كتاب صادق ، عثمان بن عفان ؟

مواظ

قال علي بن أبي طالب أمير المؤمنين : لا تكن كن بمحز عن شكر ما أوتي فبينى الزيادة فيما بقي ، ويهيئ الناس ولا ينتهي .

وكان ابنه الحسن رضي الله عنه إذا وعظ يقول : يا لها موعظة إذا صادفت من القلوب حياة ! أسمع حبيبا ولا أرى أنيسا ، ما لهم تفاعدوا عقولهم ! فرائش نار ، وذباب طمع .

وقال بكر بن عبد الله : اجتهدوا في العمل ، فإن قصر بكم ضعف فأمسكوا عن المعاصي .

الابدال

الابدال بين اللغويين والنحويين

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار

الأستاذ بكلية اللغة العربية

يحكم اللغويون بالابدال في الكلمتين تتفقان في المعنى ، وفي الحروف ما عدا حرفاً . ولا يبالون بمد ذلك أوقع هذا في لغة من لغات العرب أم لغتين ، وقد حملهم على القول بالابدال في هذا أن القوم كانوا مجتمعين حيناً من الدهر في حيز من الأرض يصمم ، فكان لسانهم واحداً لا اختلاف فيه . ولو قد بقوا متدائنين ما جرى هذا الخلف في لسانهم . فإذا ورد عنهم لفظان لمعنى واحد يختلفان في بعض الحروف فالبصيرة تهدي إلى أن للوضوح أولاً أحدهما ، وأن الآخر نشأ بطريق المدخل ؛ ويبعد كل البعد أن يرتجل اللفظان بعد التفرق ويكون بينهما هذا التداي والتقارب . فاختلاف اللغتين باللفظين بينهما ما ذكرنا لا يمنع القول بالابدال . وفي ذلك يقول أبو الطيب اللغوي : « (١) ليس المراد بالابدال أن العرب تعتمد تمويض حرف من حرف ؛ وإنما هي لغات مختلفة ، تتقارب اللفظتان في لغتين لمعنى واحد ، حتى لا يختلفان إلا في حرف واحد » .

ولا يذهب هذا المذهب الواسع في الإبدال النحويون . فهم يضيقون في أمره ، وينفون عن عراه ما يرجع إلى لغتين . قال ابن حني (٢) : « فأما قولهم : جدوت وحنوت إذا قت على أطراف الأصابع - وقرأت على أبي علي : إذا شئت غنني دهاقين قرية وصناجة تمجدو على كل منسم فليس أحد الحرفين بدلاً من صاحبه ، بل هما لغتان » . وقال البطلاني (٣)

(١) المزهر ، مبحث الابدال (٢) سر الصناعة ، حرف الدال (٣) المزهر ، مبحث الابدال .

في شرح التفصيح : « ليس الألف في الأرقام ونحوه مبدلة من الباء ، ولكنهما لغتان » وكذلك لا يقولون بالأبدال في الحرفين ليس بينهما تقارب . وفي ذلك يقول أبو محمد البطليوسي وهو يفند ابن قتيبة إذ تابع النحويين (١) : « ذهب ابن قتيبة في هذا الباب مذهب أهل اللغة : فجعل ما ذكره فيه من المبدل وذلك غير صحيح على مقاييس النحويين ؛ لأن المبدل عندم لا يصح إلا في الحروف التي بينها مجاور في الخارج أو تناسب في بعض الأحوال . وأما مثل أشرت العود ونشرته ووشرته ، وجاحشت عنه وجاحشت ، ولجج به ولبط به ، فلا يروونه بدلا . وإنما هي ألفاظ تتقارب صيغها ومبانيها ، وتتداني أغراضها ومعانيها . فيتوهم المتوهم أن أحدها بدل من الآخر » . ويقول أبو محمد بعد هذا عن النحويين : « ولا يحكون على حرف أنه بدل من غيره ولا زائد إلا بدليل وقياس » .

والقارئ إذا استبطن الرأيين بان له سداد مذهب النحويين ، وأنه أدنى للحق وأقرب للصواب ؛ فقد علمت أن الذي يقضى به الحدس اللغوي أن اللفظ الأصلي واحد ، وأن الآخر نشأ عنه بطريق التحريف والأبدال ، والمثال الذي أورده أبو محمد فيما لا يراه من المبدل هو من المبدل لا محالة . فأشرت العود ووشرته ونشرته أصلها واحد هو إحدى هذه الصيغ ، والنحوي يحزم بأن فيها بدلا ثم يتعرف الأصل والفرع ، وكيف نشأ الفرع . ويبسود أن الأصل هو الهمز ؛ فإن معظم مادته يدور على التحزير ، يقال : أشرت المرأة أسنانها : حزرتها ، والمؤشر : المرقق ، وأُشِر المِنْجَل أسنانه . وقد تفرع عن الهمز الواو ، فقالوا . وشرته ؛ كما قالوا في آحينه : وأخيته ، وجاءت النون فقالوا : نشرته . والأبدال من عمل اللسان ، وهو لا يضبطه ضابط ، ولا يحبس حابس ، ولو بقي اللسان العربي غير مدون لبعد عن اللسان الأول كل البعد ، ولكن التدوين قيده فلا ينطلق ذات اليمين وذات الشمال . وقد كان مما جعل النحوي أن يذهب إلى ما ذهب إليه أنه لا يقول إن اللفظ مبدل إلا إذا قام عنده دليل خاص على تفرعه ، وليس هذا ميسورا دائما ، والنحوي لا يعنيه

أن يعين الأصل وعبر من الفرع ، وإعانه في أن يبين أن في اللفظين بدلا وهذا ما يعنيه أبو محمد إذ يقول : إن النحويين لا يحكمون بالبديل إلا بدليل وقياس ، فهو يريد الدليل الخاص على ما علمت ، واللفويون يذهبون إلى ما يذهبون إليه يسوقهم أيضا دليلهم وقياسهم . وترى فوق رأي اللغويين إذ لا يقصرون الأبدال على ما تقارب من الحروف ؛ ونحن نجزم بأن المصريين إذ يقولون : ألت ، يبدون قات ، يملكون الهزة من القاف وليس بينهما التبدل الذي يشترطه أبو محمد ، ويقول بعض سكان الصعيد في مصر : الدبنة في الجبنة ، ويقول كثير من المصريين : الديش في الجيش ، والجيم والجال ليسا على ما يشترط أبو محمد في الأبدال .

وهنا أمر ينبغي التنبيه له ، فإن اللغويين مع توسعهم في القول بالأبدال يوصون بالاحتياط والتثبت في المصير إليه . فقد يكون اللفظان يقضي ظاهر أمرهما بالبديل ، وهما ليسا منه في قبيل ولا دبير ؛ وذلك أن يرجع أحدهما إلى أصل غير ما يرجع إليه الآخر . ومن ذلك أنه يقال خَمَصَ الجرح وخَمَصَ إذا ذهب ورمه ، وليس أحد الحرفين بدلا من صاحبه (١) فانك تجد لكل واحد منهما وجها يحقق له حروفه . وذلك أن الخوص - بالخاء - من الشيء الخيص : الضامر . وهذا واضح ؛ لأن الشيء إذا ذهب ورمه ضمير ، فهو فيه كخمص البطن . وأما الخوص - بالخاء - فهو من الخيص ، لأن الخمصة صغيرة مجتمعة ضامرة . وكذلك (٢) قَرَبَ حُثُحات وحذاذ إذا كان سريما - والقَرَب طلب الماء - : ليس ذلك بدلا من صاحبه لأن حُثُحاتا من قول تأبط شرا :

كأنها حُثُحتوا حُثُحا قوادمه أو أم رخشف بذى شت وطباق

أي أسرعوا به . وحذاذ من معنى الشيء الآخذ . ويقال : صريعة حذاء إذا كانت ماضية . وحذاذ وإن لم تكن من لفظ أخذ فانها قريبة منه ، ويقال ظلم أوبد وأرمد . وليس هذا - فيما قال (٣) بعض اللغويين - من الأبدال فأريد من الرُبدة ، وأرمد من الرماد . ويقال (٤) : دضربة لازم ولازب . وقال

١ - من سر الصناعة ، حرف الخاء ٢ - من سر الصناعة ، حرف الذال

٣ - المخصص ج ١٣ ص ٢٨٤ ٤ - المخصص ج ١٣ ص ٢٨٥ .

بعض أهل اللغة : ليس الزوب كالزوم : الزوب تداخل الشيء بمضنه في بعض ؛
والزوم المأسة والملاصقة . . وعندى أن هذا من الابدال لتخصيص
المعنى وتمييزه . ويقال : فناء الدار وئناء الدار وهما أصلان « أما فناءها (١)
فن فى يفتى ، لأنها هناك تفتى ؛ لأنك إذا تناهيت الى أقصى حدودها فنيت ،
وأما فئناؤها فن نئى يئى لأنها هناك أيضا تنئى من الانبساط لمجئ آخرها
واستقصاء حدودها . .

دواعى الابدال

إن الابدال الواقع فى لمجتين سببه - كما أسلفنا - نسيان إحدى
القبيلتين الصورة الأصلية للكلمة ، فتحرّف فى بعض الحروف . وللاّبدال
دواع أخرى :

١ - فن ذلك تجنب بعض الحروف واستحسان بعضها . ومن ذلك إبدال
فريش وأكثر أهل الحجاز الهمزة حرف مد فى نحو بئر ورأس ؛ إذ كانوا
يتجنبونها فى هذا الموضع لأنها « حرف (٢) شديد مستثقل يخرج من أقصى
الخلق ؛ إذ كان أدخل الحروف فى الخلق : فاستثقل الطق به ؛ إذ كان إخراجها
كالترويع . وفى لغة أهل اليمن إبدال الهمزة واوا : يقولون واسيته فى آسيته -
على ما سبق لك - فكأنهم كانوا يتجنبون الهمز فى هذا الموضع ، كما يفعل
المصريون بالقاف . ويقال : طابعت الرجل فى عانقته . وهذا كان ممن انحرف
لسانه عن القاف الى الجيم أو ما يقرب من الجيم ، كما ينطق بها العامة فى قرى
مصر . وكذلك من قرأ فلا تكبر - على ما سبق - كان لسانه ترك القاف
الى الكاف . ويحمل على هذا ما جاء من الخبيث فى الخبيث ، والرخة فى الرخة ،
يقال : أتى عليه رنخته أى عطفه . فهذا - فيما يبدو - حاء ممن تجنب الحاء .
وتعاهد هذا الابدال فى الأماجم الذين يتكلمون بالعربية . وأمثلة هذا

(١) من سر الصناعة ، حرف الفاء .

(٢) المخصص ج ١٣ ص ٢٨٤

من الابدال الذي يقع من اللبس كثيرة ؛ منها قول عبيد الله (١) بن زياد لهادي بن قبيصة : أهروري سائر اليوم ، يريد ، أهروري . وكان عبيد الله يرتسخ لسكنة فارسية . وإنما أتى عبيد الله في ذلك أنه نشأ في الأساورة عند شبرويه الأسواري زوج أمه تمرجانة . وذكروا (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمار : وبهك يا بن حمية ، يعنى وبهك . وأصل هذا الحديث في البخاري (كتاب الصلاة ، باب التماون في بناء المسجد) يروى فيه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه حديث بناء مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيه « كما نحمل لبيبة لبنة ، وعمار لبنتين لبنتين . فرآه النبي صلى الله عليه وسلم ، فينفض التراب عنه ويقول : ويح عمار ا يدعوم الى الجنة ويدعونه الى النار » . هذا لفظ البخاري . وقد أورد الحافظ ابن حجر من الروايات : يا ابن حمية تفنك الفتة الباغية ، ولم أقف على هذه الرواية التي ذكرها القويون . وعن وقع منه الابدال زياد الأعجم . كان (٣) يحمل السين شينا والطاء تاء ، فكان يفسد قوله :

فتى راده السلطان في الود رقمة إذا غير السلطان كل خليل

فبقول : زاده السلطان . وكان أبو مسلم الخراساني إذا أراد أن يقول : قلت له قال : قلت له . وكذلك كان أبو حيان (٤) في غير القرآن

٢ — وقد يدعو الى الابدال التوم والخطأ . ومن أمثلة ذلك التشخمة : التاء فيها مبدلة من الواو . وأصله الوخامة . وقد أتى هذا من قبل أنهم يقولون أنخم ، ولا يكادون ينطقون بالثلاثي حتى يبين الواو ، فتوم أن التاء أصلية وقد استمر بهم هذا التوم فقالوا : أنخمه الطعام . ومن ذلك التهمة : تأؤها مبدلة من الواو . وسبب هذا شيوخ أنهم ، فظن أن التاء أصلية في هذا البناء ، ويقولون : أسفنوا أي أصابهم السنة والجذب ، والتاء بدل من الواو

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ (٢) المخصص ج ١٣ ص ٢٧٦ (٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ (٤) البغية في ترجمته .

أو الهاء ، وقد يكون سببه أن بعضهم يقول في السنة السنت فتوم أف
النساء أصلية .

٣ — وقد يمتد على الإبدال التناسب والازدواج في الكلام . ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « ارحمن مأزورات لا مأجورات » ، وأصل مأزورات موزورات . ومنه قولهم : حياك الله ويياك : فقد قيل : إن الأصل : بوتاك . وهناك غير هذا من التخارج . ومن هذا الوادي الإبدال للقافية كقوله (١) :

فأصحت النساء مسلمات لمن الويل ، يعددن الشدينا

يريد الشدي ، فأبدل من إحدى اليامين نونا ليم له القافية النونية .

٤ — ومن دواعي الإبدال استبغاع الأصل لشاعته أو التشاؤم به . كما في ويح وويب وويس ؛ فقد قيل : إن الأصل في هذه الكلمات ويل . ويقولون : قائمه الله يريدون قاتله الله . وهذا على رأي الفراء ؛ قال (٢) : « ومن كلام العرب أن يقولوا : قاتله الله ، ثم تستقح ، فيقولون : قائمه الله وكائمه . ومن ذلك قولهم : أبحك وويسك بمعنى ويلك إلا أنها دونها » ويقول العامة : نهار أسوخ ، يريدون : أسود ، وقد يدعون الكلمة تمامها فيقولون أبيض ، والحجر الأسود في الحجر الأسود . ومعت من يسب غيره فيقول : ينمل ديكك ، تجنبنا لسب الدين ، ومثل هذا كثير .

٥ — وقد يدعو إلى الإبدال تجنب ثقل التكرار في الحرف ، وذلك في المضعف . فقد يبدلون من أحد حروف التضعيف النون لأنه حرف غنة يستحب ؛ كما يقولون : حفظ في حفظ ؛ قال الأزهرى (٣) . « وناس من أهل حمص يقولون : حفظ ، فإذا جمعا رجعا إلى الخطوط . وتلك النون عند غنة ، ولكنهم يجعلونها أصلية ، وإنما يجري هذا اللفظ على السنتهم في المشدد ؛ محو الرز يقولون رز ، ونحو أترجة ، يقولون . أترنجة » ومن ذلك السبقة للقطعة من الدهر ، وهي من السب بمعنى القطع . وهذا النوع من الإبدال قد يقع بين

(١) اللسان في ثدى . (٢) لسان في كشم . (٣) اللسان في حفظ .

العربية وغيرها. فالسبلة في العربية شُبِلَتْ في العبرية (١)، وشُبُلْنَا في الآرامية، والقنفذ هو في الآرامية قُنْذ. وقد يكون البديل من حرف التضعيف غير النون كالراء في فرقع أصابها، وأصل ذلك فقحها إذ اعمرها حتى يسمع لمفاصلها صوت. ومن ذلك - فيما يرى صاحب (٢) التطور النحوي - نحو اخضوضر واعشوشب؛ أصلهما اخضرضر، واعشششب، فجري الابدال لنقل التكرار، فهذا الوزن في الأصل من باب صحيح. وقد رأينا الابدال في الأمثلة السابقة يكون من الحرف الأول. وقد يكون من غيره، كافي تقصى وتقضى وأمل وغنى، فأصل ذلك تقصص وتقضض، وأمل وغنن. وهذا باب واسع في العربية، ومنه السبت بمعنى القطع وأصله السب، والحيوان وأصله الحَيَّان فأبدل من الياء واوا تجنباً للتكرار.

٦ - وقد يدعو إلى الابدال الرغبة في تضييف الحرف - وهو عكس ماسبق - وذلك نحو نص إذا صح أن الأصل نصت على ما سيأتي. ومن ذلك بست وأصلها بسدس، ويقول بعض العامة في عشرين عشين. ويقول العامة في الوجه: الورش، وقد أبدلوا من الهاء جيباً قريبة من الشين ثم أدهم الحرفان كما ترى.

٧ - وقد يدعو إلى الابدال روم الحرف القوي كما يقولون: تميمج في تميمي، قال في المختص (٣): «الجيم تبدل من الياء في تميمي ونحوه: تميمج؛ لأنها تواخى الياء في المخرج، مع الطلب لحرف أجلك من الياء في الوقف؛ إذ كانت الياء تخفى في الوقف لاتساع مخرجها فأبدل منها الجيم لأنها والياء والشين من مخرج واحد». ومن هذا - فيما يرى المبرد - شاء في جمع شاة، الهاء فيه أبدلت همزة غمها الهاء بعد الالف الخافي أيضاً. وكذلك ماء أصله ماه بدليل جمعه على مياه. ولا يرضى هذا صاحب التطور النحوي ويقول (٤): «وهذا خلاف الحقيقة؛ إذ أمانتنتج من استمراض الفات السامية الأخرى

(١) التطور النحوي ص ٢٢. (٢) ض ٢١. (٣) ج ١٣ ص ٣٦٨.

(٤) ص ٣٣.

أن الصورة الأصلية الكلمة ماء كانت mai ماي أو قرية منها ، وأن الهاء في مياه وماثاتها من الجوع زائدة ، . ومن هذا إبدال الجيم والقاف من الهاء في الكلمات المعربة نحو الكوسج في كوسه . - والكوسج : قصير اللحية - ومن ذلك البذرفة وهي الخفاوة - وأصلها في الفارسية بدراء أي طريق موحش فبد : سيء ، وراء : طريق ، والطريق الموحشة تحتاج إلى خفارة . وذلك أن القاف من متن الحروف وأشدّها جرساً ، وكذلك الجيم والهاء خفية (١) . وسوهاج بلدة من بلدان صعيد مصر تراها في كتب البلدان العربية سوهاي ، فانظر كيف أبدل العامة من الياء الجيم لأنه حرف جلد قوي .

٨ - وقد يدعو إلى الإبدال طلب الحرف الخفيف لوجود ما يمهده له ويجذبه . ومن أمثلة ذلك شجرة في مكان شعرة . فترى أنهم كسروا اللين فاحتذب الكسر الياء بدل الجيم . وقد ورد ذلك في قول الشاعر :

إذا لم يكن فيمكن ظل ولا جى فاعلمدكى الله من شـيرات
والمحفوظ في شجرة الكسر . وقد نقل ابن مالك في شرح كافيته فيها الفتح ولم أقف عليه في كتب اللغة .

٩ - وقد يدعو إلى الإبدال في العربية أمر يرب الكلمة يكون فيها الحرف لا يوجد في العربية . وذلك كالاجر وأصله الآكر بالحرف بين الجيم والكاف ، وهو الذي اصطلح على تسميته بالجيم المصرية ، وكالمرند ، وأصله البرند بالباء الثقيلة التي يشتد فيها ضغط الشفتين أي البرند . ولا يقال : إن هذه الحروف كانت عند بعض القبائل العربية ، فقد كانت ذلك مقصوراً على القبائل التي تخالط غير العرب كالمجنيين الذين خالطوا الحبشة كان عندهم الجيم المصرية ، وقد تأثروا فيها - فيما يظهر - بالحبشة . وتري العامة في مصر من لم يحذف الهجاء الأوربي ينطق بالكلمات المعربة على حسب النطق العربي الذي تعودوا فيقول بيجاما ، ومن حذف ذلك الهجاء يقول : السيجاما بالجيم القريبة من الشير أو الجيم المعطشة كما يقولون . وقد عقد سيويه لذلك باباً جعل عنوانه : « هذا باب اطراد الإبدال في الفارسية . وتقييده بالفارسية لكثرة الإبدال في هذه اللغة »

علم الاجتماع

بين ابن خلدون ومونتسكيو

لحضرته الأستاذ سعيد زايد

ليماصيه في علم الاجتماع

٢ - مونتسكيو :

يعرّف مونتسكيو القوانين بأنها الصلات الدائمة الناشئة عن طبيعة الأشياء والتي تبين علاقاتها بعضها ببعض ، وهي نوعان : قوانين طبيعية وهي العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الأشياء كقانون الجاذبية مثلاً ؛ وقوانين وضعية وهي القواعد التي تضعها الأمة لتسير على مقتضاها في علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وتسير عليها الأمة في علاقاتها بالأمم الأخرى وفي علاقاتها بأفرادها ؛ فكأن القوانين الوضعية — في نظره — عبارة عن القوانين الدولية والقوانين المدنية والقوانين السياسية .

والظواهر الاجتماعية عنده تسير وفق قوانين تشبه القوانين الطبيعية في جبرها وإلزامها ، ويتغير القانون ويتطور وفقاً لحاجات كل أمة وظروفها ، كاللغة تنشأ في البيئة الاجتماعية وتنمو نمواً وافياً ، وتتطور متأثرة بعوامل البيئة الإقليمية والجوية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فالقانون يولد ويتعرض كظهور من المظاهر الاجتماعية المتنوعة .

وفي تقرير مونتسكيو أن الإنسان مدني بطبعه ، يرى أن هذا قانون طبيعي بحسب ، والفرد يلزم أن يسير المجتمع الذي يعيش فيه ، وأن يصب أفعاله في قوالب اجتماعية . ولكن مونتسكيو في محاولته الكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية لم يهتد إلى ما اهتدى إليه ابن خلدون ، وهو جعل هذه القوانين موضوع علم مستقل .

هذا من ناحية موضوع علم الاجتماع عند الباحث الغربي ؛ أما من ناحية المنهج فانه يقبع منهجاً علمياً ، فهو لم يقتصر على وصف الظاهرة وإنما حاول

أن يرجعها الى عناصرها بأن يقتسمها في كل بيئة من البيئات ، ثم يحاول بعد ذلك أن يربطها بما عداها من الظواهر الأخرى ؛ وأخيرا على ضوء هذه الدراسة يحاول أن يصل إلى القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية ؛ فمهمته إذن يقتسم مراحل الوصف ، ثم التحليل ، ثم التتبع ، ثم الربط ، ثم بيان الأثر ، ثم استنتاج القوانين . ولمونتسكيو أيضا منهج تقدي ، أى منهج سلبي يتبع فيه أسلوبا نهكيا ، حين يحاول عرض نظام من النظام السياسية التي كانت لاتروق ، أو عند تكلمه عن الطقوس الدينية ، أو غير ذلك .

ومن أم العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية — في رأيه — العامل الجغرافي ، حتى إنه ليلحظ تأثيره على ميول الناس وأخلاقهم وطبائعهم وعاداتهم وتقاليدهم وطرق تربيتهم وتدينهم ، إلى غير ذلك من الظواهر الاجتماعية ؛ فالمناسخ الباردة مثلا يزيد نشاط الناس وقوتهم ، فيولد فيهم الثقة بالنفس ، وتقل رغبتهم في الانتقام وفي الملمات ، بعكس المناخ الحار الذي يقلل النشاط إن لم يصدمه ، ويولد عدم الثقة بالنفس ، والجن والخوف ، وعادات وأخلاقيات سيئة . وشموب البلاد الحارة خجولون مثل الشيوخ ، وتزداد فيهم أيضا الرغبة في الملمات . والمناخ أيضا يؤثر في الحساسية والانفعال ؛ ففي جبل البلاد الحارة يضطرب الرجل لأول شيء له علاقة بالحد الحفسين ، بينما يظل رجل البلاد الباردة جامدا محتفظا بهدوئه .

ولما كان ذلك كذلك وحب من تشريع حكيم لأهل البلاد المنوسطة ، فهم في حاجة إليه أكثر من أهل البلاد الباردة ؛ فقد انعدمت عند هؤلاء التشريعات في عهد الرومان ، ومع ذلك استطاعوا الوقوف ضد سلطتهم . وينسب مونتسكيو ظاهرة تعذيب الهنود لأنفسهم ، وتحملهم هذا التعذيب بجلده ، مع أنهم من أهل البلاد الحارة ، بأن هذا قوة في ضعف ؛ فالطبيعة التي منحتهم ضعفا جعلهم جبروتين ، قد منحتهم أيضا خيالا جعلهم يعتقدون أن هذا العمل خير لهم .

ويجب أن يعمل المشرعون حسابا للعامل الجغرافي ، فيراعوا طبيعة كل أمة وما يلائمها من القوانين ، وما يكفل لها التقدم والرخاء . فالأمة كالطفل

يجب أن يتمرن على العمل تدريجياً ، ويمجب مونتسكيو بتقاليد الصين في احتفالهم بشق الاراضى ، وفى مكافأة الامبراطور لاحسن زارع ، ويرى أن فى ذلك تفهيماً لهم وترغيباً فى الزراعة .

وفى رأيه أن تحريم الاسلام للخمر فيه فائدة بالنسبة للبلاد الحارة فقط لا بالنسبة للبلاد كلها ، حارة كانت أو باردة ؛ حاجة الفرد فى المناخ المختلف كونه طرق العيش المختلفة ، وهذه كونه شتى القوانين .

ويقتر مونتسكيو أن الاستعباد السياسى يعتمد على المناخ ، وكذلك يعتمد الاستعباد المدنى عليه ؛ فأفراد أمة واحدة يتميز بعضهم عن بعض ، يكون من الخطأ أن يظن أنه فى أمة حارة يكون جميع الافراد عبيداً ، وأن فى أمة باردة يكونون كلهم أحراراً ، وإلا لما سارت الامور فى مجراها الطبيعى . . . ويضرب مونتسكيو لبيان أثر العامل الجغرافى فى الاستثمار السياسى مثلاً وهو أن آسيا خضعت ثلاث عشرة مرة للاستعمار بينما أوروبا لم تخضع أكثر من أربع مرات .

هذا من ناحية العامل الجغرافى ، أما من ناحية العامل الدينى فان مونتسكيو لا ينظر الى الاديان إلا باعتبار الخير الذى يعود منها على الدولة المدنية ، ويرى أن للعامل الدينى تأثيراً كبيراً فى الظواهر الاجتماعية ؛ فالدين المسيحى دافع كبير لتشريع القوانين ، والحد من سلطة الحاكم الذى يرى فى نفسه العجز عن القيام بكل شئ . فهذا الدين إذن مانع لقيام الاستبداد ، لأن الله أوصى فى الانجيل بالمعاملة الطيبة . والاديان غير السماوية أيضاً لها تأثير فى الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أن الدين حتى ولو كان خاطئاً هو أفضل ما وصلت اليه الأمم فى إصلاح شعبها . ويرى مونتسكيو أن التدين يجب ألا يشغل الناس عن أداء واجباتهم بكثرة التأملات .

بعد ذلك يتعرض مونتسكيو للكلام عن النظريات السياسية ، فيتكلم عن أشكال الحكومات وعوامل نشوئها وعوامل فسادها وانحلالها وعوامل بقائها ، ثم يعرض للنظام الاقتصادى فى كل منها وما يصلح فى كل شكل من نظام خاص ، ويتبين ذلك فيما يلى :

فهو يرى أن هناك ثلاثة أنواع من الحكومات : الجمهورية ، الملكية ، الاستبدادية . والجمهورية تنقسم الى ديمقراطية ويتولى الحكم فيها جميع أفراد الأمة عن طريق الممثلين الذين يعبرون عن آرائهم ، ويسن قوانينها الشعب عن طريق الانتخاب العام أو عن طريق المجلس القدي ينتخبه ، ومبدؤها الفصيلة التي هي حب الوطن ، وهي صفة تعصم السياسي عن الوقوع في الزلل ، وتفسد الديمقراطية اذا فقدت روح المساواة ، وهذا يأتي من التطرف في روح المساواة نفسها ، أي رغبة كل فرد في أن يكون مساوياً لمن انتخبه للقيام على أمره ، فنعم الفوضى ولا يعرف من الحاكم ومن المحكوم . وإلى ارسقراطية وهي التي تتركز قوة الحكم فيها في يد بعض النبلاء ، وقد يكون لهم مجلس شورى إذا كان عددهم كبيراً ، أما اذا استقل نبيل واحد بالحكم فمن هنا يأتي الخطر ؛ وأفضل الارستقراطيات ما كان شعبها فقيراً ؛ ففي هذه الحالة تنعدم مصلحة النبلاء في ظلم الشعب ، وهي في هذه الحالة تقترب من الديمقراطية . ومبدأ الارستقراطية هو الاعتدال الذي لا بد منه لتحقيق المساواة في هذه الدول . وتفسد هذه الحكومة اذا تحول النبلاء الى طبقة استبدادية تراعى مصالحها وتفغل عن مصالح الجمهور .

ويرى مونتسكيو أن الترف مجلبة لفساد الجمهورية بسوءها ، فهو في الديمقراطية يصرف الناس عن حب الوطن ، وفي الارستقراطية يجعل النبلاء يحجرون وراء أطماعهم الشخصية فيعم السوء . ومن أكبر العوامل التي تساعد على بقاء الجمهورية هو ضيق نطاقها ؛ فهي اذا انحصرت في نطاق ضيق تعذر على الحاكم ظلم الرعية واللعب بأموالها . وإذا فعل ذلك أمكن إقائلته وإقصاؤه عن البلاد ، الأمر الذي لا يتم اذا كانت الجمهورية واسعة ، لانه في هذه الحالة يمتص في مدينة أخرى ، ويحدث الشغب والهرج فنعم الفوضى .

والحكومة الثانية هي الحكومة الملكية ، وهي التي يتولى الحكم فيها ملك مقيد بقوانين معينة تسنها الهيئات السياسية وتطلع عليها الناس ، وهذه الهيئات السياسية تكون الواسطة بين الملك والرعية ، ويجب أن يكون للملك مجلس شورى يتكون من الاشراف يتغير من وقت لآخر حتى لا يتم التآمر

على حقوق الشعب . ومبدأ الملكية هو الشرف ، فإذا راعى كل من الملك والهيئات السياسية والشعب الشرف في أعماله وفي دائرة اختصاصه ، استقامت الأمور . وتفسد الملكية إذا حمل الملك بدون مشورة الاشراف ، فإنه في هذه الحالة يصبح ولا محاسب له على تصرفاته ، فتغلب عليه طابع القسوة وينقلب الحكم من ملكي الى استبدادي . ويجب أن تكون الملكية متوسطة الاتساع خوفاً من تحولها الى جمهورية إذا ضاقت مساحتها ، وإلى حكومة أشراف إذا اتسعت مساحتها . والترف في هذه الحكومة مفيد ، فهو مهم للثروة .

والحكومة الثالثة هي الحكومة الاستبدادية ، وهي التي يتولى الحكم فيها ملك مطلق التعريف ، وأحياناً يسوب عنه وزير في حكم الرعية ، وهنا تستقيم الأمور نوعاً ، وأحياناً يبعد الى حلة من الناس فيكثر التفاحن والتقرب الى الملك ، فلا تستقيم الأمور . ومبدأ هذه الحكومة هو الخوف الذي يتركه الملك في قلوب الرعية حتى نجب له الطاعة المطلقة ، وخوف الملك نفسه من وزرائه للاتحاد ضده . وهذه الحكومة لا يتطرق اليها الفساد لأنها فاسدة بطبيعتها . وإذا قلنا إنها تفسد ونحو على سبيل المحاز نتج عن مسادها حكومة ديموقراطية . ولا خوف من اتساع مساحة هذه الحكومة مادام هناك سرعة في تنفيذ الأوامر .

هذه هي أشكال الحكومات عند مونتسكيو ، ويتبين منها أنه أول من قال بفصل السلطات بعضها عن بعض . وقد أشاد مونتسكيو في كتابه بالحياة النيابية التي كانت ولا تزال تتمتع بها إنجلترا في ذلك الوقت الذي كانت تزوج فيه فرنسا تحت أعباء حكم لويس .

ودخل الدولة يجب أن يراعى فيه — عند مونتسكيو — شيان : حاجات الدولة وحاجات المواطنين ، ويجب أن يراعى الحكام الحكمة في حباية الصرايب فلا يسرفوا في جمعها لارضاء شهواتهم أو لعمل أشياء كالية تافهة ، فكثرة حباية الصرايب تضر الأهالي أنهم يعملون لغيرهم فيميلون الى الكسل . ولما كان لا بد من الصرايب فيحب مرضها على الكاليات ، ويجب فرض أقل الصرايب على الأرض المزروعة ، لأن ذلك يساعد على النشاط والعمل ، وفي ذلك فائدة للدولة .

وأيضاً يجب أن تكون الضرائب بسيطة في التجارة بحيث لا يشعر المعتبر أن يدفع شيئاً أكثر من نفع بضاعته ، كما يجب إعطاء التجار في الحكومة الاستبدادية امتيازاً حتى يستطيعوا المنافسة مع حرس الملك والأشراف في الحكومة الملكية والارستقراطية . والضرائب في الجمهورية يجب أن تساعد المواطن على حفظ أملاكه . ودخل الدولة يتفق ونوع الحكومة ، فيمكن زيادة الدخل في الجمهورية لأن الفرد يعتقد أنه يدفع لنفسه ولنفسه ، وإن اعتدلت الملكية ازداد دخلها . أما الحكومة الاستبدادية فلا يمكن زيادة دخلها لأن زيادته زيادة للاستعباد .

هذه هي آراء العلامة مونتسكيو في موضوع علم الاجتماع ، والأساس القائم عليه ، وفي مساهج البحث في هذا العلم ، وفي العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية ، وفي النظريات السياسية . وقبل أن نقلون بينها وبين آراء فيلسوف المغرب ابن خلدون ، نحب أن ننبه إلى أننا لا نوافق على جميع آرائه وخاصة ما ورد فيها بشأن الدين الإسلامي ، وننبه إلى حقيقة أهم وهي أننا يجب أن نبعد عن أذهاننا بتاتا الأحكام القيمية في معرض كلامنا عن العلم .

أما عن مقارنة بين فيلسوف العرب وعالم الغرب فإننا ستضع فيها طريقتنا في عرض آراء كل منهما .

فن ناحية موضوع علم الاجتماع وأساسه فإن ابن خلدون يتفق مع مونتسكيو القول بأن النظم الاجتماعية تخضع لقوانين جبرية لا تقل صرامة عن قوانين الطبيعة ، إلا أن ابن خلدون في قوله بهذا يعتبر أكثر حزمًا من مونتسكيو الذي يقول إن الذي يخفف من ظهور هذه القوانين هو العالم الإنساني ؛ وينفقان أيضاً في أنها تتغير من مجتمع إلى آخر ، إلا أن ابن خلدون يمتاز عن مونتسكيو في أنه في محاولته الكشف عن هذه القوانين قد جعلها موضوع علم مستقل بذاته ، ويقول في ذلك معتزاً « بأنه بحث مستحدث ... » الأمر الذي لم يهتد إليه مونتسكيو بعده بفترة قرون . وهكذا يعتبر ابن خلدون المؤسس لعلم الاجتماع والمنظم لأصوله ، فهو قد رسم منهج العلم وأخذ في

تطبيق مسائله ، ويعتبر تقسيم ابن خلدون لموضوعات علم الاجتماع في كتابه الاول
التقسيم الذي تيسر عليه مدرسة دوركهم حديثا على وجه التعريب .

أما عن مناهج البحث فان كلا منهما يستعمل الاستقراء في منهجه ، غير
أن استقراء مونتسكيو كان أعم من استقراء ابن خلدون ، فقد استقرأ كل
حوادث التاريخ في مختلف الزمان والمكان ، واتبع المنهج العلمي الصحيح ، فكان
يصف الظاهرة ثم يحللها ثم يتتبعها في المجتمعات المختلفة ، ثم يربطها مع الظواهر
الأخرى ، ثم يبين أثرها في المجتمع ، ثم يستنتج بمد ذلك القوانين ، وبينما ابن
خلدون يقتصر استقراؤه على الحوادث التي حصلت في الأمة الإسلامية ثم
يحكم بمد ذلك فتاى أحكامه ناقصة لتسرع . ولعل هذا يرجع إلى الوسط الذي
كان يعيش فيه كل منهما ؛ فابن خلدون عاش في عصر انحلال وفساد بينما مونتسكيو
عاش في عصر طلائع النهضة الذي قامت فيه حركة تأليف ونشر واسعة النطاق
أثرت على مونتسكيو تأثيرا كبيرا فانتج الفنتاج التي استخلصها من بحثه أقرب
إلى الحقيقة من نتاج ابن خلدون الذي اعتمد في بحثه على الأمة الإسلامية
فقط .

أما عن العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية ، فان ابن خلدون ومونتسكيو
يعطيان للعامل الجغرافي أهمية كبرى في التأثير على الظواهر الاجتماعية ، ويغالي
الآخر حتى إنه يلسب إليها التدخل في الظواهر السياسية .

ونحن وإن كنا نرى أن للعامل الجغرافي أثرا في الظواهر الاجتماعية إلا أننا
لا نرى أن له هذه الأهمية الكبرى التي ينسبونها إليه . فهو لا يمدو أن يكون
عاملا من ضمن العوامل الكثيرة التي تؤثر في الظواهر الاجتماعية ، كالعامل
الديني والعامل الاقتصادي وغير ذلك من العوامل . أضف إلى ذلك أن كلا
منهما يرتكب أخطاء جغرافية كخطأ ابن خلدون في تقسيمه للعالم إلى أقاليم
سبعة . أما العامل الديني فانهما يعطيانه أيضا أهمية كبرى ، ويقول ابن خلدون :
إن الدولة المظلمة أصلها الدين إما عن نبوة أو دعوة حق . ولا يذهب مونتسكيو
إلى ما ذهب إليه ابن خلدون في هذا ولكنه يقرر رأيا معتدلا وهو أن الدين
يمكن أن يقوم بالحكم السياسي إذا ما طرأ على القوانين الوضعية أي انحلال .

أما عن النظريات السياسية فإن ابن خلدون يختلف عن مونتسكيو في نظريته المبسكرة التي تسمى بالعصبية والتي جعلها أساسا لقوة الدفاع والرياسة وغالى فقال إن الدعوة الدينية من غيرها لا تتم ، وهذه النظرية لم يقل بها مونتسكيو ولم تعرض له على بال إلا عند كلامه عن مبدأ الحكومة الملكية وهو الشرف ، فقال إن الشرف يسكون في نسب الملك . وتقسيم مونتسكيو لأشكال الحكومات تقسيم صحيح ؛ فهو في تقسيمه هذا يحاول أن يذكر أسباب قيام كل دولة ، وأسباب سقوطها ، وعوامل بقائها ؛ وابن خلدون لم يمتد إلى هذا التقسيم المنظم ، وإن كان قد ذكر شيئا عن أشكال الحكومات فإنه لم يعرض لذلك إلا من الناحية التطورية المحضة لا من الناحية الموضوعية . وقد ذكر مونتسكيو عوامل مهمة تكفل للدولة البقاء والاستمرار ، واقتصر ابن خلدون في هذا الباب على الدين . ومونتسكيو أول من فصل اختصاص السلطات وأشاد بالحياة النيابية .

ويمكن أن نرى وجها من أوجه الشبه بينهما فيما قاله كل منهما عن الترف ؛ فالترف عند ابن خلدون أساس انحلال الدولة ، وهو كذلك عند مونتسكيو في الحكومة الجمهورية . وكذلك مما قاله كل منهما عن التجارة وهل يصح أن يتدخل السلطان فيها ؟ نرى ابن خلدون وحرم ذلك على السلطان لما في ذلك من منافاة لروح المنافسة الحرة . وأيضا أوجب مونتسكيو منح التجارة منها خاصة حتى يستطيعوا الوقوف بجانب حرس الملك في الحكومة الاستبدادية والإشراف في الحكومة الملكية والارستقراطية . وإني أرى رأي ابن خلدون وهو تحريم التجارة على الحاكم لتكفل حرية التجارة والمنافسة .

هذه هي آراء ابن خلدون ومونتسكيو في علم الاجتماع ، يتبين للناقد المنصف من استعراضها أننا لم نكن مغالين حين ذكرنا في المقدمة أن فيلسوف المغرب يعتبر المؤسس الأول لعلم الاجتماع ؟

بَابُ الْأَسْئَلَةِ وَالْفَتْوَى

طعام أهل الكتاب

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

أتشرف بأن أرسل مع كتابي هذا فماسة من مجلة الانبياء في ١٠/٢/١٩٤٧
بأنه جائز أكل (البولييف) أي اللحم المفروم الذي يأتي من الخارج داخل
علب محفوظه بناء على فتوى محرر المجلة المذكورة ، فهل توافقونه على أكله
(أي هذا اللحم الموصوف) مع الاحتاط بأنه من المشكوك فيه جداً أن
يذكر ذابحه اسم الله . كما أن الذبح لم يحصل بالطريقة الإسلامية المألوفة ، بل إن
بعضهم يقول بأن الذبح في البلاد الخارجية وغالبيتها مسيحية أي كان المذهب
بقنل البهم يبلطه بين عباده ، وعند ما تبدأ حركته يقومون بتجهيزه من
سلخ وتقطيع وما إلى ذلك . فارجو الإفادة .

محمد زكي محمد علي

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة — قال الله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير وما أهل لغير الله به والمخضفة والمقودة والمتردية والبطيخة وما أكل
السباع إلا ما ذكيتم وما دمج على المعصب » وقال تعالى « اليوم أحل لكم الطيبات
وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » .

فقد حرم الله بالآية الأولى تناول شيء مما ذكر فيها . فطيبة هي الحيوان
الذي مات حتف أنفه . والمنخنقة هي التي ماتت بالخنق وهو الشد على المرق
يحمل ونحوه . والمقودة التي تضرب بمصا أو بلطة أو نحوها حتى تموت .
والمتردية هي التي تقع من مكان عال أو في حفرة فتموت . والبطيخة التي
ينطحها غيرها فتموت . وما أكل السبع هو الحيوان الذي ينهشه الأسد أو

غيره من الحيوانات المفترسة ، فلا يجوز أكل شيء مما يبقى منه . أما ما أهل
لغير الله به ، فهو ما ذكر عليه عند الذبح اسم الصنم أو غيره . وما ذبح على
النصب هو المترب به إلى الأصنام والتمائيل .

هذه الأصناف كلها محرمة بسبب هذه الآية ، غير أنها من حيث علة
التحريم والغرض منه على نوعين : الأول — ما كانت علة تحريمه إرادة حفظ
العقيدة وحمايتها من الشرك وعبادة غير الله تعالى ، ويشمل هذا ما أهل به
لغير الله ، وما ذبح على النصب . والثاني — ما كان تحريمه لمعنى في الحيوان
نفسه ، ويشمل هذا بقية المحرمات المذكورة في الآية من الميتة والدم ولحم
الخنزير والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع .

وتحريم جميع ما اندرج في هذين النوعين عام يشمل ما يكون للمسلم
ولغيره . فكما يحرم على المسلم تناول شيء من حيوان قتله بالحق أو بالوقد
أو مات منه شيء من الأشياء التي تقدم بيانها ، يحرم عليه تناول ذلك كله
إذا حصل شيء منه عند غير المسلم أو بفعله فوقوذة غير المسلم كوقوذة المسلم
كلتاها محرمة على المسلم . وهذا هو الحكم في أخوات الموقوذة مما ذكر في
الآية الكريمة .

أما قوله تعالى « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » فالغرض منه
رفع الحرج عن المسلمين في تناول ما يصنع أهل الكتاب من طعام وما
يذبحونه من حيوان ؛ فقد كان المسلمون قبل نزول الآية يتخرجون من طعامهم
وذايحهم لخالفهم أيام في العقيدة ، فبين الله تعالى أن ذلك حلال لهم بجميع
الطبيات من المأكول والمشارب ، وأوام أن اختلاف العقيدة لا يمنع تبادل
أسباب المعيشة ، فيطعم المسلم من طعام الكتابي كما يطعم الكتابي من طعام
المسلم .

وبهذا يتبين أن الآية الثانية واردة في غير ما وردت له الآية الأولى ، وأن
طعام أهل الكتاب الذي أحله الله للمسلمين لا يصح أن يتناول ما وردت
بتحريمه الآية الأولى من الميتة والموقوذة والمنخنقة وما إليها

فالطعام الذي يصنعه أهل الكتاب من الحيوان الذي يحل أكله لو ذمحه
المسلم كالبقر والضفادع ، حلال ما لم يعلم أن هذا الحيوان من الميتة وأخواتها . فإذا

علم أن الحيوان مذبوح ولو بعد ضربة قاتلة ببلطة أو نحوها ، وأنه ذبح بمخارجه للدم الأحمر ، وكان وقت الذبح حيا أية حياة ولو غير مستقرة ، حل أكله . وكذلك يحل إذا جهل أنه ذبح بعد الضرب أو لم يذبح ، ما لم يعلم أنه من الأصناف السابقة : الموقوفة وأخوانها ، متى كان غالب الأمر عندهم هو الذبح ولو بعد الضرب على نحو ما قدمنا .

أما إذا علم أنهم لا يذبحون ، أو كان الغنى عندهم عدم الذبح بل يضربون الحيوان حتى تزهر روحه ، فانه لا يحل في هذه الحالة ، لأنه يكون إذا من الموقوفة .

هذا ، وما لم يعلم أنهم سموا عليه غير اسم الله تعالى فهو حلال بالاجماع ، على ما حكاه الطبري وابن كثير . وهذا تناول ما إذا علم أنهم يذكرون عليه اسم الله ، وما علم أنهم يتركون فيه التسمية ، وما جهل فيه الحال .

والخلاصة : أنه يجوز تناول الأطعمة المذكورة في السؤال متى كانت واردة من بلاد غالب أهلها أهل الكتاب ، وم الذين يؤمنون بنبي ويقررون بكتاب كاليهود والنصارى ، وكان الغالب عليهم أنهم يذبحون ولو بعد الوقف وقبل الموت ، وإن لم يذكروا اسم الله عليها .

وبهذا علم الجواب عن السؤال . والله أعلم ؟

جثث الموتى

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتي أيضا :

نرجو الافادة عن حكم الشرع والدين الحنيف بالنسبة لمن يشهر بمجثث الموتى عامة والمسلمين خاصة بوضعها على عربات وتسييرها في الشوارع والطرق والميادين المصامة حال كونها طارية متفائلة بمطر قهقري منه القوس والمادة عليها بأن الرطل منها بقرش ونصف ، راجيا ذكر الاسانيد والآيات المؤيدة لحكم الشرعي في ذلك .

محمود أبو وحاب

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد - فتفيد اللجنة بأن أصول الشريعة تقضى بالمحافظة على كرامة الإنسان وتمنع من إهانته حيا أو ميتا ، حتى حمل رسول الله صلى الله عليه وسلم كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الحرم والأثم ، على ما رواه البيهقي وأبو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها

غير أن الشريعة الحكيمة التي وضعت الإنسان في هذا الموضع من التكريم وحنت على احترامه حيا وميتا ، رأيت أنه إذا خرج عن إنسانيته وسعى في الأرض بالفساد وحارب الله ورسوله ، فأغار على الآمنين وأزهق أرواحهم وسلب أموالهم ، كان جزاؤه أن يفعل به ما يردع غيره ويحفظ على الناس أمنهم : إما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم .

ولا ريب أن في تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف وفي التصليب تنكيلا بالمجرم وتشهيرا به على وجه تعظم به العبرة ويستقر به الأمن ، وفي ذلك إهانة لهذا الصنف من الناس وامتهان لهم ، فكان لولى الأمر إذا رأى أن في التشهير بالفسد بعد قتله زجرا لغيره ومنعاه من أن يفسد في الأرض ، أن يشهر بما رواه محققا لهذه المصلحة .

وعلى هذا إذا كان الميت الذي شُهر بمحتته بتسميرها على حربة في الفوارع والطرقات على ما ورد في السؤال من هؤلاء المفسدين ، ورأى ولى الأمر أن التشهير به على هذا النحو يحقق لمصلحة الزجر والردع ، كان له أن يفعله ولا إثم عليه فيه . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

فتوى شرعية

للصائمين

المفضلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز السيد موسى

الواعظ بالقاهرة

—

لما كنت أصطاف بسورية في السنة الماضية تعرف بي مصري أصله من أسبوط ولغاً بسورية ، اسمه الدكتور محمد سعيد السيوطي ، وعند ما عرف أني أزهرى قدم لي رسالة من تأليفه اسمها (مداواة الصائمين) ووظيفته طبيب شرعى لواء حمص ، فقرأها فوجدته يتكلم في موضوع العلاج بالحقن ، ذهب فيها إلى أن أخذ الحقنة تحت الجلد مفطرة للصائم .

قال في هذه الرسالة بالنص :

« وبما أن السادة الفقهاء جعلوا لطبيب وآيا في باب الصوم بادرت بتأليف هذه الرسالة الموجزة خدمة لاطهار حكم شرعى ولتكون كأساس يبنى عليه ، وسميتها (مداواة الصائمين) . وكان الداعي لتأليفها اطلاعى منذ نحو سنة على مقالة في جريدة العمران للفراء مدبوجة ببراع فاضل أجاز فيها استهلاك الحقن الدوائية للصائمين تحت الجلد مستنداً لقياس شرعى وفى . ثم وافيت دمشق فتعققت أن الكثيرين من الفقهاء شرعوا يفتنون بمدم فساد صوم المحقنين بالأدوية تحت الجلد ، وانذفع الأطباء والناس للعمل بذلك . وبما أن القياس الشرعى والفنى الذى أتى به صاحب المقالة فاسد شرماً وفناً ، صار من المتعين بيان ذلك إظهاراً للحقيقة وإرشاداً للامة ، فأقول : إن الأصل الذى بنى عليه الفقهاء فساد الصوم فيما يتعلق بالأطعمة والأدوية يرجع لإدخالها المعدة أو لوصول المواد المذكورة لمسعى جوف من الأجواف في الجسم الانسانى ، ولم يكن المتقدمون والمتأخرون من

اللقهاء مطلعين على الاكتشافات الطبية الحديثة من حيث تعدد طرق إدخال الدواء وقواعد الامتناس وكيفية نفوذ الادوية للأجواف ، فاكتفوا بوضع قواعد عامة ترجع كلها للأصلين المذكورين ، إلا أن ما بلغه فن المداواة من الرق الباهر بتعيينه كيفية دخول كل مادة دوائية للجسم وأجوافه ، وطريقة امتصاصها ، وسرعته وتنوعه بالنسبة لتنوع البنية الفسيجية لمختلف الأعضاء - أعضاء ما أعظم ، وأوضح ما أبهم . . انتهى

ثم أخذ يتحدث عن امتصاص ما يدخل الجسم بواسطة الحقنة ويقارن بين الطرق الفنية والطرق الشرعية ، وما قرره الشرع الشريف من قواعد تقطر العصائم أو لا تقطره ، وبين على ضوء ذلك أن الادوية التي تحقن داخل العضلات يقع امتصاصها بسرعة وتدخل الدورة الدموية العامة ، وأن الفسيج الحلو الذي تحت الجلد يمتص الادوية بسرعة أيضا نظرا لوفرة شبكات العروق الشعرية وسعة السطح الماص ، وتسلخ الأجواف وتتخلل أحماق الاسجة . وإدخال الادوية بالحقن إلى الاوردة وهي أسرع من هذا وذلك ، لأنها تسفل رأسا إلى الدورة الدموية فينفذ لكافة الانسجة والأجواف . هذا ملخص كلام طويل لمؤلف الرسالة . ثم قال ما نصه .

« يقين مما تقدم أن الادوية من أى طريق أدخلناها فانها تنتهي بالدخول إلى الدورة الدموية العامة بواسطة شبكات العروق الشعرية ، وتذهب بالدورة الدموية إلى الاعضاء والأجواف والانسجة التي تقتربها ، فينتفع الجسم بها . . انتهى

ومنه يظهر أن ما تذفه الحقن إلى الجسم فهو واصل إلى الجوف لا محالة ، وأن الجسم ينتفع به ، وإلا لو كانت الحقنة التي تحت الجلد تقف في مكانها ولا تسرى في الجسم لسكانت غير محدية ولا تنفع منها . وعلى ذلك فهي مفطرة لأنها تصل إلى الجوف . واللقهاء قالوا كل ما وصل إلى الجوف فهو مفطر . هذه هي القاعدة العامة عندم . وإن الموصل إلى الجوف في زمنهم هي المسالك

الطبيعية التي هي من صنع الرحمن ، وكذلك ما وصل إلى الجوف من طريق الجروح الجسمية ، إنما طريق الحقن أمر حدث فيما بعد لأن الطب وجد أن اتصال الدواء عن طريق الحقنة أسرع وأنفع منه عن طريق المعدة والأمعاء ، وقد لا يكون مستساغاً عن طريق الفم إلا مع الغضاضة النفسية ، والشرع الشريف قرر أن إيصال الدواء عن طريق الفم والمعدة مفطر للصائم ، وعلى ذلك يكون إدخال الدواء من تحت الجلد مفطر من باب أولى .

وصاحب الرسالة قال ما نصه :

« ولذا يجب الاحتياط في أمور الدين والتفكير الطويل قبل إصدار الأحكام المتعلقة به ، وإضاؤها حقها من البحث والتنقيب . وما الذي يضر الصائمين إذا احتاطوا في أمر دينهم وتداووا ليلاً ؟ » ثم قال :

١ — « إن من يطلع على هذه المقالة ويعلم أن إدخال الدواء بالحقن تحت الجلد كتناوله من طريق المعدة ثم يحرمها عمداً ، يفسد صومه وتلزمه الكفارة مع القضاء .

٢ — « إن من أجرى هذه الحقن الدوائية تحت الجلد أو داخل العضلات أو داخل الأوردة غير عالم بأنها مفسدة للصوم ، عليه أن يقضى الأيام التي حقن فيها » .

هذا هو مغزى ما في هذه الرسالة . فعلى حضرات السادة العلماء إن رأوا غير ذلك أن يوضحوا للناس ما يرون ، مدعين ما يقولون بالدليل والبرهان ، لأن الدين النصيحة لله ولرسوله وطامة المسلمين . فهذه الفتوى تقدمت بها الآن إلى مجلة الأزهر وجاء أن يعرف الناس ما يعملون في شهر رمضان المبارك وهو على قارب قرنين أو أدنى ، فأرجو المبادأة إلى البيان الصحيح من الهيئات العلمية ك لجنة فتوى الأزهر ، ومن حضرة صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية حتى يقين الحق ، وهو الهادي إلى سواء السبيل .

الزواج في الشريعة الإسلامية

الحفزة الأستاذ صالح بكير
المدرس بكلية أصول الدين

اتفق عامة فقهاء الاسلام على أن النكاح عقد رضائي يستلزم الإيجاب ويفيد حل استمتاع كل من الزوجين بالآخر على الوجه المشروع ، وفي هذا المعنى تتفق القوانين الوضعية مع ما قرره الشريعة الإسلامية الفراء ، وكل ما في الأمر أن القوانين الوضعية مجرد عقد النكاح من الصفة الدينية ، فالشرع الوضعي يتعامل الدين كما ذكرنا ذلك سابقا ، بينما الشريعة الإسلامية تعتبر النكاح من المسائل الدينية ، أي أنه أمر ديني يستمد قواعده من الدين وأز الدين يحض عليه وأنه أفضل من الاشتغال بالسواقل . وتتفرع على هذا أحكام كثيرة ، منها عدم صحة زواج المسلمة بغير المسلم ، وعدم صحة زواج المسلم بالمشركة التي ليس لها كتاب سماوي ، بخلاف القوانين الوضعية فإنها تجيز ذلك . وسنتعرض لذكر أركان وشروط عقد النكاح في الفقه الاسلامي على وجه الإيجاز ، مع بيان النقاط التي تتفق مع القوانين الوضعية وما تختلف معها فيه .

أركان أو شروط انعقاد النكاح :

الركن هو ما يتوقف على وجوده وجود الشيء . وأركان النكاح هي :

(١) الإيجاب والقبول . فالإيجاب هو اللفظ الصادر أولا من أحد المتعاقدين ، والقبول هو اللفظ الصادر ثانيا من المتعاقد الآخر . وهذا مذهب الحنفية . وقول مالك رضي الله عنه إن القبول هو ما يصدر من الزوج أو وكيله .

(٢) الصيغة : يجب أن يكون الإيجاب والقبول بلفظين وضعا للمعنى أو أحدهما ، وتكفي الإشارة من الآخر . ويشترط في الإيجاب أن يكون لفظا دالا على التمليك في الحال ، فيصح حينئذ أن يكون بلفظ الزواج والنكاح والهبة وأن القول لا يشترط فيه لفظ خاص بل يكفي أن يكون اللفظ دالا على الرضا والموافقة . وهذا مذهب الحنفية . وأما مذهب الشافعية فينص على أن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزوج ، لأنه ليس في النكاح تمليك لا حقيقة

ولا مجازاً ، ولأن التزويج للتلفيق والنكاح للضم حتى تراعى فيه مصالح المتناكحين ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة أصلاً حتى لا تراعى فيه إلا مصالح المالك ، ولأن الاشهاد فيه شرط والكناية يحتاج فيها إلى النية ولا اطلاع للشهود على النيات ، ولأن التخليك مفسد للنكاح . وكذا الهبة لا ينمقدها النكاح لأنها من ألفاظ الطلاق حتى يقع الطلاق بقوله وهبتك لأهلك ، فلا يكون موحياً لضمه .

وقالت المالكية : إن الإيجاب هو اللفظ الدال على النكاح كأنكحت وزوجت . لا لفظ الهبة إلا إذا كان مصحوباً بتسمية المهر . وجاز بلفظ المضارع إذا قامت القرينة على الانشاء لا الوعد ، وجاز من باب لفظ الأمر . والقبول يكون كلفظ قبلت ورضيت ، ويكون ذلك من الزوج أو وكيله . وصح تقديم القبول من الزوج كأن يقول زوجني ابنتك فيقول الولي زوجتك إياها . ولا تكو الإشارة والكتابة إلا للضرورة .

فينصح من هذا أن النكاح لا يتم بصريح اللفظ الدال عليه دون الكتابة وأن الإشارة لا يلجأ إليها إلا للضرورة بالنسبة الآخرى .

وهذا يتفق تماماً مع ما يؤخذ من القوانين الوضعية كما بينا سابقاً . فاية ما في الأمر أن الشريعة الإسلامية تزيد عن القوانين الوضعية اشتراط أن تكون الصيغة على شكل خاص زيادة في التحقيق وإزالة لكل شك وإيهام حتى لا يكون عقد النكاح عرضة لنقض أو اعتراض لخطورة هذا العقد بالنسبة للزوجين لما يترتب عليه من آثار تلحق الزوجين وذولادها وأقاربها . (٣) أهلية العاقلين . المراد بالأهلية الحرية والعقل والبلوغ والإسلام إذا كانت المتزوجة مسلمة فلا ينمقد زواج المجنون . وهذا مذهب الحنفية . وانفقت المذاهب الثلاثة على أن النكاح لا يتمقد إلا من جائر التصرف .

وأما المكروه فذهب الحنفية إلى أن نكاحه صحيح بخلاف المالكية والشافعية فنهى بقررون عدم انعقاد زواج المكروه لأنه لا إرادة له . وهذا يتفق مع القوانين الوضعية من وجوب خلو العقد من عيوب الرضا أى بوجوب توفر صفة الأهلية في المتعاقدين لاعتبار العقد صحيحاً — وبلاحظ أن الإكراه بالنسبة للقوانين الوضعية (حيث أن العقد لا يحصل إلا أمام هامور

الأحوال المدنية وفي دار حكومية ومع ما يشترطه القانون من شروط شكلية أخرى لا تدع سبيلا إلى الإكراه (لا يمكن أن يتأى عادة إذ أن في مقدور المكره وهو أمام هيئة حكومية وفي دار حكومية أن يطلب حمايتها من هذا الإكراه ، ولذا كان ادعاء الإكراه لا يمكن أن يقبل بسهولة ، فلذا يعتبر التسكاح في هذه الصورة صحيحا ، ولو أثبت أحد المتعاقدين أنه كان مكرها وتوفرت شروط الإكراه وأثبت هذا جاز المكره فسخ عقد السكاح . وهذا يتفق مع مذهب الحنفية .

وأما الخطأ : فلا يمكن تصوره إلا في الخطأ في الشخصية ، وهذا لا يمكن أن يلاقى القبول الإيجاب أو بالعكس ، فلا ينعقد النكاح ، بينما الخطأ في الصفات الأخرى لا عبرة به ، وينعقد السكاح . وهذا يتفق مع ما قلناه سابقا في القوانين الوضعية إذ ترى أن الخطأ في الشخصية لا يتأى عمليا بسبب ما أحيط به عقد النكاح من قيود شكلية ، وحتى على فرض حصول الخطأ فإن النكاح لا ينعقد ، ولكن الخطأ في الصفات الأساسية يكون سببا لطلب فسخ النكاح وهذا يتفق مع الشريعة الإسلامية ، ومثال ذلك تزوجت امرأة رجلا تعتقد أنه كفء لها فتبين لها بعد ذلك عدم كفائه لها فلها في هذه الحالة أن تطلب فسخ عقد النكاح .

(٤) اتحاد أو اتصال مجلس العقد : يجب لصحة انعقاد النكاح اتحاد مجلسه على معنى أنه إذا صدر الإيجاب من أحد المتعاقدين فلا يقع منهما أو من أحدهما ما يدل على الانشغال والأعراض عن العقد والاشتغال بغيره حتى يصدر القبول لأنه إذا وجد ما يفيد الأعراض أو الانشغال عن العقد والقيام من المجلس قبل حصول القبول عد هذا انتهاء للإيجاب فبطل ولا ينتج أثره ، فلو صدر القبول بعد ذلك فإنه لا يصادف محله . وليس بالمراد بهذا هو فورية القبول بأن يكون أثر الإيجاب لأنه لو طال المجلس وزاحى القبول عن الإيجاب ولم يحصل من المتعاقدين ما يدل على الانشغال والأعراض عنه فالمجلس متحد ومتصل ، وهذا إذا كان العاقدان حاضرين بالمجلس ، ولكن إذا كان أحد المتعاقدين غائبا عن المجلس فإن العقد يجوز بطريق الكتابة أو بطريق الرسول ، وفي هذه الحالة يكون مجلس الإيجاب هو مجلس قراءة خطابات الغائب أمام الشهود

أو إسماع الشهود رسالة الرسول ، ويكون القبول في هذه الحالة متصلًا بالإيجاب وهذه الطريقة يكون الشهود قد سمعوا شطري العقد وشهدوا بالإيجاب والقبول ، وهذا مذهب الحنفية . وقالت المالكية لا يضر انفصال البعير . وقالت الشافعية يجب أن يكون القبول على الفور .

والذي يستفاد من القوانين الوضعية أنه بسبب الاحرامات الشكلية يكون الإيجاب والقبول من المتعاقدين في مجلس واحد سواء حصل القبول على الفور أو على التراخي . وهذا التقدر يتفق مع الشريعة الإسلامية كما هو واضح ، بينما القوانين الوضعية لا تميز فكاح الغائب إلا لضرورة قصوى . والسكاح بطريق الوكالة أو الرسالة حيث لا بد من مشول الزوجين أنفسهما أمام مأمور الأحوال المدنية وهما طرفا عقد النكاح .

٥ - موافقة القبول للإيجاب : يجب موافقة القبول للإيجاب ولو ضمنا لأنه إذا حصلت المخالفة بينهما فلا تتلاقى إرادتا الطرفين على موضوع العقد وغرضه ، فلا يوجد حينئذ عقد مطلقا ، وهذا شرط يدهى كما في سائر العقود . وهذه نقطة متفق عليها بين جميع الشرائع الإسلامية كاف أو وضعية .

٦ - المحل : وهو الزوج والروحة . ويتضح من هذا أن النكاح لا يشترط إلا إذا اختلف الجنس . وقالت المالكية بعدم صحة نكاح الخبيث المشكل .

٧ - الولي : هذا شرط يشترطه الشافعية والمالكية بالنسبة لزوج الأنثى خلافا للحنفية فهم يحجزون أن تزوج الأنثى نفسها ، ولا تنفق هذه النقط مع القوانين الوضعية بالنسبة للشافعية والمالكية ، بينما تنفق ومذهب الحنفية .

الشروط

(١) يشترط لصحة النكاح أن تكون غير محرمة على من يريد التزوج بها بأي سبب من أسباب التحريم المؤبد أو المؤقت . وسيأتي بيان ذلك .

(٢) يشترط حضور شاهدين . وأجاز الحنفية ثمرة الأعميين والفاستين وأبى العاقدين ، وشهادة رجل وامرأتين . ولكن يشترط في الشهود العقل والحرية والبلوغ والاسلام (إذا كانت المرأة مسلمة) ويشترط أن يسمع الشهود عبارتي الإيجاب والقبول من المتعاقدين ، ولا يشترط فهم

المفردات ومعانيها بل يكفي العلم بالقصد دون اللفظ . وهذا مذهب الحنفية .
وأما مذهب المالكية فلا يشترط حضور الشهود في مجلس العقد ، ولكن
يجب إعلامهم وإخبارهم ، كما يجب الاعلان والاشهار بحيث لو تواطأ الزوجان
والشهود على السكتان لا يصح السكاح لأن سكاح السر منهي عنه . وقالت
الشافعية والحنابلة بوجوب حضور الشهود لمجلس العقد ، ولا يصر السكتان .
ولكن الشافعية والمالكية والحنابلة اشترطوا ذكرورة الشهود وعدلهم .
والتقوانين الوضعية تنفق في وجوب حضور الشاهدين ووجوب الاعلان
والاشهار (ولكي قبل الزواج) وتختلف في عدم وجوب الذكورة .

(٣) أن يكون كل من العاقدین ذا صفة تخول له أن يتولى العقد ويجعل
له الحق في مباشرته (وهذا شرط لنفاذ العقد) وإلا كان الزواج موقوفاً على
إجازة الزوج أو الزوجة ، وهذا زواج الفضول .

والتقوانين الوضعية بسبب اشتراطها بأن يكون متولى العقد هما الزوجان
فلا توجد هذه الحالة ، فيجب أن يتولى العقد الزوجان فقط دون غيرها وإلا
كان الزواج باطلاً .

(٤) أن لا يعلق النكاح على شرط غير كائن أو حادثة غير محققة الحصول ،
ولكنه لا يبطل بالشرط الفاسد بل يلغى الشرط ويصح النكاح ، كما أنه لا يثبت
لأحد الزوجين خيار شرط أو خيار رؤية أو خيار عيب ، فالشرط لاغ إلا في
حالتى الجب والعنة ، فللرأة الخيار . وهذا مذهب الحنفية . وقالت الشافعية
والمالكية بثبوت خيار الميب إلا في الفتق . وقالت الحنابلة بثبوتها في الجميع .
والعيبوب المثبتة للخيار تسعة ، ثلاثة تشترك فيها الرجال والنساء وهى
الجنون والخدم والبرص . وعييان يختصان بالرجال وهما الجب والعنة ، وأربعة
تختص بالنساء ، وهى القرن والرتق والفتق والمضل .

وقالت الشافعية والمالكية والحنابلة إذا حصل العيب بمد العقد وقبل
الدخول كان للرأة الخيار ، وكذلك بمد الدخول الا عند الشافعية . وأما إذا
حدث العيب بالروحة فللرجل الفسخ عند الحنابلة ، والأصح من مذهب
الشافعية . وقالت المالكية والشافعية في القول الثانى بمد الخيار .

ويلاحظ أن هذا الشرط هو شرط لزوم المقد . والذي عليه العمل الآن طبقا للمادة ٨ من قانون سنة ١٩٢٠ أن خيار العيب يثبت للمرأة إذا كان العيب مستحكما لا يمكن البرء منه أو يمكن بعد زمن ولا يمكنها المقام معه إلا بضرر أيا كان هذا العيب . وواضح أن لها أن تطلب الطلاق في هذه الأحوال . والقوانين الوضعية لا تقر مطلقا تعليق النكاح على شرط أو أجل أو ظرف أو خيار . ولكن إذا ظهر ما يجعل الحياة الزوجية فيها ضررًا لزوجين أو لأحدهما فإن لهما طلب الطلاق كما سيأتي في الطلاق .

(٥) أن لا يكون لأحد الزوجين ولا لغيرهما حق فسخ المقد (وهذا شرط دناذ فتتوقف إجازته على إجازة صاحب الحق) فلو ثبت لأحد الزوجين أو لغيرهما حق فسخ المقد كان المقد غير لازم ، وذلك كأن تزوج الكبيرة العاقلة نفسها من زوج كفته ولكن على مهر أقل من مهر مثلها وبدون رضا أقرب عصبتها فإن لهذا العاصب طلب فسخ هذا النكاح إن لم يتم الزوج المهر إلى مهر مثلها ، وكذا إذا زوج غير الأب والجدة من الأولياء عند عدمهما الصغير والصغيرة أو من في حكمهما من غير المكلفين (وكان الزوج كفأ والمهر مهر المثل بالنسبة للثلاثي الصغيرة) فإن هذا الزواج غير لازم إذ الصغير والصغيرة حق طلب فسخ الزواج إذا بلغ . وهذه الصورة لا توجد في القوانين الوضعية ، لأنه ليس للأبوين أو لغيرهما حق للتزويج .

هذه هي الشروط التي اشترطها فقهاء الإسلام للزواج على وجه الاختصار . وقد رأى ولي الأمر نظرا لحالة الاجتماعية في هذا العصر إصدار تشريعات وضعية لتنظيم عقود الزواج والطلاق . فن ذلك القانون الخاص بتحديد من الزواج ، إذ أن الأصل في الشريعة الإسلامية جواز تزويج الصغير وللصغيرة فزواجهما صحيح ويعتبر شرعا . ولكن هذا التشريع الحديث قيد الموثق وممنه من توثيق عقود زواج الصغار ، ولكن إذا حصل الزواج فإن كل ما في الأمر أن لا تسمع دعوى الفقة . وبهاتين الوسياتين توصل المشرع الوضعي إلى عدم إجراء زواج الصغير إلا إذا بلغ ١٨ سنة والصغيرة إلا إذا بلغت ١٦ سنة إلا بأس . وبهذه الوسيلة الملتوية أمكن أن يوجد اتفاق مع القوانين الوضعية في تحديد من الزواج ؟

القتال في الاسلام

مثل من التاريخ يكشف عن هدف المسلمين في الفتح

لمضية الاسناد الشيخ عبد الحميد بجيت

المدرس بكلية أصول الدين

يتحدث خصوم الاسلام كثيرا عن قيام الاسلام بالسيف ، وعن أن أهله ما وصلوا الى امتلاك تلك الاصقاع المترامية في الدنيا القديمة ، لا بقوة السلاح . والحقيقة الثابتة أن الاسلام كان أول من حدد من شره الحرب ، ومنع من سفك الدماء في غير ضرورة ، وأمر بالعدل في القتال ، فقال تعالى : « وقالوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تمتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » وأمر أن لا يقتل الأسرى وأن يحسن إليهم ، ونهى عن قتل خدم المقاتلين ورجال الدين والنساء والأطفال . وكل ما فعله الاسلام في هذا الأمر إقراره الحرب دكاً من الحوزة ، ونشراً للدهوة في حدود الرحمة والاحسان . فلم يسمع عن أمة مثل ما سمع عن المسلمين في هذا الشأن .

بيد أننا نحب أن نضع أمام القارئ من تطبيق المسلمين لمبدأ معروعية القتال ، وذلك في حروبهم الأولى ، إذ يرى عجب الحق كيف بلغ المسلمون ما بلغوا من عزة وسيادة ، واتساع رفعة وفتح أقطار ، وأن هدمهم لم يكن الاستعباد ولا فرض السيادة ، ولا الشق بشفك الدماء وحيازة الأموال والضياع ، بل إن هدمهم بعد ، إنما كان كفالة الحرية لسائر الأمم ، ونشر العدالة التي جاء بها الاسلام . وإليك ما حدث بين المسلمين والفرس في القادسية سنة ٦٤ هـ قبل حدوث القتال :

— لما نزل سعد القادسية ، أتى الرعب في أهل فارس ، وظل سعد بجيشه شهرين يرسل المرايا ، ثم كتب الى يزيد جرد امبراطور الفرس ، أهل فارس من أصحاب الضياع في جهة القادسية . فأرسل يزيد جرد الى رستم قائد الجيش الفارسي ، فقدم اليه ، فقال له الامبراطور : إني أريد أن أوجهك

في هذا الوجه (يقصد المسلمين بالقادسية) فانت رحل فارس اليوم . وقد نرى ما حل بالفارس مما لم يأتهم مثله .

فأظهر رستم الاجابة لطلب يزجرد ، ثم قال له : دعني فان العرب لا تزال تهاب العجم ما لم تضرهم بي ، ولعل الدولة أن تثبت بي إذا لم أحضر الحرب فيكون الله قد كفى ، ونكون قد أصبنا المكيدة ، والرأي في الحرب أنفع من بعض الظفر ، والاثابة خير من العجلة ، وقتال جيش بعد جيش ، أمثل من هزيمة بكرة ، وأشد على عدونا . فصمم الملك على تنفيذ أمره .

أما عن سعد قائد الجيش الاسلامي ، فانه عندما بلغته أنباء الفرس ، أرسل إلى عمر الخليفة يخبره بما وصله عن الفرس ، فكذب اليه عمر يقول : لا يكره بك ما يأتبك عنهم ، ولا ما يأتونك به ، واستمعن باقة وتوكل عليه ، وابتعث اليه رجالا من أهل المناظرة والرأي والجلد يدهونه ، فان الله جاعل دعام توهينا لهم

فأرسل سعد إلى يزجرد تقرا من أمصاه على رأسهم النعمان بن مقرن ، وحنظلة بن الربيع ، وفرات بن حيان ، وطاسم بن عمرو ، والمغيرة بن شعبة ، فقدموا على يزجرد ، ونجاهاوا رستم الذي كان قريبا منهم بالقادسية ؛ فاستأذنوا على يزجرد ، فأمر بهم فحبسوا حتى أحضر وزراءه ورستم معهم ، واستشارهم فيما يصنع معهم ويقول لهم ؛ واجتمع الناس ينظرون اليهم ، وتحنهم الخيول ، وعلبهم البرود المربية ، وبأيديهم السباط ، فأذن لهم ، وأحضر الترجان ، وقال له : سلهم ما جاء بكم ، وما دعاكم إلى غزونا ، والولوع ببلادنا ؟ أمن أجل أننا تشاغلنا عنكم اجترأتم علينا ؟ فقال النعمان بن مقرن لاصحابه : إن شئتم تسلمت عنكم ، ومن شاء آثرته ، فقالوا : بل تكلم . فقال :

« إن الله رحنا ، فأرسل إلينا رسولا يأمرنا بالخير وينها عن الشر ، وهدانا على إجابته خير الدنيا والآخرة ، فلم يدع قبيلة إلا وقارب منها فرقة وتباعد عنه بها فرقة ، ثم أمر أن نبتدى بمن خالفه من العرب ، فبدأنا بهم ، ودخلوا معه على وجين : مكره عليه فاعتبط ، وطائع فازداد ؛ ففرقنا جيما فضل ما جاء به على الذي كنا عليه من المدواة والضيق . ثم أمرنا أن نبتدى بمن يلينا من الأمم فنذهبهم إلى الانصاف . فنحن نذهبكم إلى ديننا ، وهو دين

حسن الحسن ، وقبح القبيح كله ، فإن أبيتم ، فأمر من الشر هو أهون من
آخر شر منه : الجزية . فإن أبيتم فالتناحزة ، فإن أحبتم إلى ديننا خلفنا فيكم
كتاب الله وأحكامه عليه على أن تحكوا بأحكامه ، وترجع عنكم وشأنكم وبلادكم ؛
وإن بذاتم الجزية ، قبلنا ومنعناكم ، وإلا قاتلناكم »

لما سمع يزيد جرد هذا الكلام أحسنه العزة فالايم ، وأحد يهدد ، فقال :
إني لا أعلم في الأرض أمة كانت أشقى ولا أقل عددا ولا أسوأ ذات بين منكم .
قد كنا نؤكل بكم قري الضواحي فيكفونا أسركم . لا تفزوكم فارس ،
ولا نطمعوا أن تقدموا لفارس ، فإن كان الجهد دعاكم ، فرضا لكم قوتا إلى
خصبكم ، وأكرمنا وجوهكم وكسوناكم ، وملكنا عليكم ملكا يوفقكم .

فقام المفيرة بن زرارة أحد أعضاء الوفد فقال أيها الملك إن هؤلاء
رؤوس العرب ووجوههم ، وهم أشراف يستحيون من الأشراف ، وإنما
يكرم الأشراف ويعظم حقهم الأشراف ، وليس كل ما أرسلوا به قالوه ،
ولا كل ما تكلمت به أجابوك عنه ، وقد أحسنوا ولا يحسن مثلهم إلا ذلك .
فاختر إن شئت الجزية ، وإن شئت فالسيف ، أو تسلم فتنتجى نفسك ا
فغضب يزيد جرد وقال : أنتقبلني بمثل هذا ! فقال المفيرة : ما استقبلت
إلا من كلني ، ولو كلني غيرك لم أستقبلك به . فقال يزيد جرد : لولا أن الرسل
لا تقتل لقنلتكم الا شيء لكم عندي ! ثم استدعى بوقر من تراب فقال :
احملوه على أشراف هؤلاء ، ثم سوقوه حتى يخرج من المدائن . ارجعوا إلى
صاحبكم فأعلموه أني مرسل إليه رستم حتى يدفعه ويدفعكم معه في خندق
القادسية ، وينكل به وبكم ، ثم أوردته بلادكم حتى أشغلكم بأنفسكم بأشد مما
نالكم من سابور ا

فقام طاسم بن عمرو ليأخذ التراب ، وقال : أنا أشرافهم ! أنا سيد هؤلاء ا
لحمله على عنقه وخرج به من الإيوان والدار ، إلى راحته فركبها ، وأخذ
التراب وقال لسعد : أنشر ، فوافقه لقد أعطانا الله أناليد ملكهم ا

وأخيرا لم تجد المفاوضات بين الفرس والمسلمين ، فكانت الحرب ، وكانت
موقعة القادسية العاصمة ، فانهمز الفرس ، وانساح المسلمون في بلادهم ، وكان
جزاء وفاقا لما اتوى طغاة الفرس أن يفعلوه مع دماء الحرية والحق ، ضد الظلم
والبغي والظلميان ؟

الزهد في شعر الحسن بن هاني

لمضية الأستاذ الشيخ عبد الحميد المسلول

المدرس بكلية اللغة العربية

أشعار الحسن بن هاني في الزهد كثيرة ، منها المقطوعات والقصائد ، ومنها ما جاء خالصاً غير مشوب ، ومنها ما انتثر حتى في قصائد مجونه وخرياته . ولقد قال أبو المناهية : قد قلت في الزهد عشرين ألف بيت ووددت أن لي مكانها الأبيات الثلاثة التي قالها أبو نواس :

يا نواسي توفر وتقر وتصب
إن يكن ساءك دهر إن ما سرك أكثر
يا كبير الذنب عـواقه من ذنبك أكبر

ومنها :

أعظم الأشياء من أصغر عفو الله أصغر
ليس للإنسان إلا ما قضى الله وقدر
ليس للمخلوق تدبير بل الله المدر (١)

ويروى عن الشافعي أنه قال : دخلنا على أبي نواس وهو يجود بنفسه فقلنا له : ما أعددت لهذا اليوم ؟ فقال :

تماظمني ذنبي فلما قرنته بمفوك وبني كان مفوك أعظم
فأزلت ذا عفو عن الذنب لم رل تجود وتغفو منه وتكرما
ولولاك لم يغوى بإبليس عابد وكيف وقد أغوى صفيك آدماء

ويروى عن علي بن محمد بن زكريا قال : دخلت على أبي نواس وهو يجود بنفسه فقال . تكتب ؟ قلت : نعم ، فأنشأ يقول :

دب في الفناء سفلا وعلوا وأراني أموت عضوا فعضوا

ذهبت شرقي بمجدة نفسي فتذكرت طاعة الله نصوا
ليس من ساعة مضت بي إلا تقصتي عمرها بي حذوا
لطف نفسي على ليال وأيا م سلبتهن لعبا ولها
قد أسأنا كل الإساءة يار ب فصفحا عنا إلهي وعفوا

وقيل إنه حين حضره الموت قال اكتبوا هذه الآيات على قبري :

وعظمتك أجدات صُممتْ ولعمتك أرمنة خفت
وتكلمت عن أوجه تبلى وعن صور سُبُت
وأرتك قبرك في القبو و وأنت حي لم تحت

ويروى عن محمد بن نافع أنه قال : « كان أبو نواس لي صديقا فوفقت بي وبينه هجرة في آخر عمره ، ثم بلغني وفاته فتضاعف على الحزن ، فبينما أنا بين الناس واليقظان إذا أنا به فقلت : أبا نواس ! قال : لا حين كنت أكتب : الحسن بن هاني . قال نعم . قلت : ما فعل الله بك ؟ قال : غفر لي ما بين قلتي تحت ثي الوسادة . فأنيت أهله فلما أحسوا بي أجيشوا بالبكاء ، فقلت لهم : هل قال أخى شعرا قبل موته ؟ قالوا : لا نعلم إلا أنه دعا بدواة وقرطاس وكتب شيئا لا ندرى ما هو ، فقلت : أناذنون لي فأدخل ؟ قال : فدخلت إلى سريره فإذا ثيابه لم تحرك بعد ، فرفعت وسادة فلم أر شيئا ، فرفعت أخرى فإذا رقعة مكتوب فيها :

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة فلقد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن فمن الذي يدعو ويرجو المجرم
أدعوك رب كما أمرت نصرنا فإذا رددت يدي فمن ذا يرحم
مالي إليك وسيلة إلا الرجا وجبل عفوك ثم أتى مسلم (١)

ويروى (٢) أن مسعدة بن مهدى قال : لقيت أبا المناهية فقلت من أشعر الناس ؟ فقال جاهليا أم إسلاميا أم مولدا ؟ فقلت كل . قال : الذي يقول في المديح :

إذا نحن أثبتنا عليك بصالح فأنت كما نثى وفوق الذي نثى
وإن جرت الالتقاط منا بعدة نصيرك إسائنا فأنت الذي نثى
والذي يقول في الزهد :

وما الناس إلا هالك وابن هالك وذو نسب في الهالكين عريق
إذا امتحن الدنيا ليب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق

قال مسلمة : ولقيت العتابي فسألته عن ذلك فرد على مثل ذلك .
ولقد كان المأمون يقول : لو سئلت الدنيا عن نفسها فنطقت لما وصفت
نفسها بأحسن من قول أبي نواس : إذا امتحن الدنيا الخ . وهذا البيت
من قصيدة أولها :

ألا رب وجه في التراب عتيق ويارب حسن في التراب رقيق
ويا رب حزم في التراب ومجدة ويارب رأى في التراب وثيق
فقل لغريب الدار إنك راحل إلى منزل نائي المهل محيق
إذا امتحن الدنيا ليب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق

ويروى ابن منظور (١) أن أبا العتاهية كان يقول : سبق أبو نواس
إلى ثلاثة أبيات وددت أني سبقته إليها بكل ما قلته فإنه أشعر الناس فيها ،
منها قوله :

يا كبير القلوب عفو الله من ذنبك أكبر
وقوله : من لم يكن لله متها لم يحس محتاجا إلى أحد
وقوله : إذا امتحن الدنيا ليب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق
ثم قال : قلت في الزهد ستة عشر ألف بيت وددت أني أبا نواس له ثلثها
هذه الأبيات .

ومن شعره في الزهد وذكر الشيب وأنه نذير الموت قوله :
انقضت شرقي فمفت الملاحى إذ رمى الشيب مفرقي بالدواهي

ونتهى النهى قلت الى العد ل واشغقت من مقالة ناهي
أيها العاقل المقيم على الام—و ولا عذر في المعاد لسا هي
لا بأعمالنا نطبق خلاصا يوم تبدوالماء فوق الجباه
غير أما على الاساءة والتف—ربط زجوا لحسن عفو الاله

إقرار بالتدب ، وإنابة الى الحق ، ورجاء في واسع المغفرة .

وله في هذا المعنى قوله :

أية نار قدح الفادح	وأي جد بلغ المازح
فه در الشيب من واعظ	وناصح لو حذر الناسع
يأبى النقي إلا اتباع الهوى	ومنهج الحق له واضح
فاسم بعينيك الى نسوة	مهودهن العمل الصالح
لا يجتلى العذراء من خدرها	إلا امرؤ ميزانه راح
من اتقى الله فذاك النقي	سيق اليه المتجر الراح
فاغد فاني الدين أغلوطه	ورح لما أنت له راح

ومن شعره في التذكير بالموت والتنفير من المعاصي والدعوة إلى الطاعة

وتقوى الاله قوله :

أخي ما بال قلبك ليس يني	كأنك لا تظن للموت حقا
ألا يابن الدين فنوا وبادوا	أما والله ما بادوا لتبى
وما فنفس عندك من مقام	إذا ما استكلت أجلا ووزنا
وما أحد يزدك منك أحلى	ولا أحد بذنبك منك أشقى
ولا لك غير تقوى الله زاد	إذا جعلت الى الهوات ترقى

ولعل ذكر الموت كان ينمض عليه حياته وبملا نفسه ، فكان دائب المخوف

منه ، والحذر من مباحثاته ، فيقول :

لا تأمن الموت في طرف ولا تقس	وإن تخنمت بالحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة	في جنب مدرع منها ومتمرس
أراك ليس بوقاف ولا حذر	كالخاطب الخابط الشجرأ في الفلس

ترجو النجاة ولم نفسك مسالكها إن السفينة لا تحسرى على اليمين
ومن مواعظه التي ترمي إلى التحذير من الله ، وتدعو إلى الاجتهاد في الطاعة
والتعمير في العبادة ، واطراح مفاتن الدنيا وغرور الحياة ، قوله :

يا نفس خاف الله واتقئ	واسمى لنفسك سمي مجتهد
من كان جمع المال حننه	لم يخل من غم ومن فكده
يا طالب الدنيا ليجممها	جمعت لك الآمال فاقصد
وأراك تركب ظهر مطمعة	نطوى بها بلادا إلى بلد
لو لم تكن لله متبها	لم تمس محتاجا إلى أحد
فاقص فلتت بعدرك أملا	إلا بعون الواحد الصمد
والقصد أحسن ما عملت به	فاسلك سبيل الخير واحتهد
والحرص يفقر أهله حسدا	والرزق أقصى غاية الحمد
ولعل من يغني بنفسه	لا ذوو الآمال والمدد
ولرب ساع فلت مطلبه	لم يوت من حزم ومن جلد
ومشمر في الرزق خطونه	ظفرت يدها بمرفق رغد
أو ما ترى الأجل راصدة	لتحول بين الروح والجسد
وإذا المنية أتممت أحدا	لم تنصرف عنه ولم تحدد
لو أن دون النفس واقية	لصدتها بالمال والولد
يا من أقام على خطيئته	سكنت عليك مذاهب الرشد
منتك نفسك أن تتوب غدا	أوما تخاف الموت دون غد
الموت ضيف فاستمد له	قبل النزول بأفضل العدد
واصل لدار أنت جاعلها	دار المقامة آخر الأمد
يا نفس موردك الصراط غدا	فتأهب من قيل أف تردى
ما حبنى يوم الحساب إذا	شهدت على بما جنيت يدي

وهذا البيت الأخير مأخوذ من قول الله سبحانه وتعالى : « يوم تشهد عليهم السقم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » .

ومن تحسره على ما أضاع من أيامه ويدمه على ما اقترف من آثامه قوله :

إذا لم تته نفسك عن هواها وتحسن صونها فأليك عني
فأني قد شبت من المعاصي ومن إدمانها وضمن مني
ومن أسوأ وأقبح من لييب يرى متطرباً في مثل سني
ومن ضراماته وتوسلاته قوله :

أيام ليس لي منه عجير بعفوك من عذابك أستجير
أنا الصمد المقر بكل ذنب وأنت السيد المولى الغفور
طأن عديتي فبسوء فملي وإن تغفر فأنت به جدير
أفر اليك منك وأبني إلا اليك يفر منك المستجير

وله يستشعر في أعماق نفسه أن الله رقيب عليه ، ومطلع على ما يقع منه
وما يندب من هفواته ، فيقول في ذلك :

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل خلوت ولكن قل عليّ رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة ولا أن ما يخفى عليك يغيب
لموفا بعمر طال حتى ترادفت ذنوب على آثارهم ذنوب
ومن قوله في تأنيبه لنفسه :

ألم ترني أبحت القهوه نفسي وديني واعتكفت على المعاصي
كأنني لا أعود إلى معاد ولا أخشى هناك من قصاص

هذا طرف من شعر الحسن بن هانئ في الزهد ، وهو كما نرى وزجج
إحساس فاضت به نفسه في أوقات تعقلها وتبصرها في سوءاتها وهيوها .
وهذه الأشار إنما تختار مما تحمله من صدق وحرارة وإخلاص ، ولا يحس
بالنقص ولا يشعر بالحاجة الشديدة إلى عفو الله ورحمته مثل المسيء المذنب
الذي تتمثل له إساءته ويشخص أمام بصره ذنبه . ونحن نحسب أن يكون
الله قد عفا عنه وناب عليه وقبله قبولاً حسناً بما أقر من معاصيه وتدم على
سيئاته وتضرع إليه في بعض خلواته .

الخطابة في الأندلس

منذر بن سعيد البلوطي

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد الشرباصي
المدرس بمعهد الوفاقين

لقد عجبت طويلاً حينما وجدت المرحوم الشيخ علام سلامه يهون من شأن خطبة البلوطي أمام الماصر فيقول : « على أنا لا نجد في هذه الخطبة من المحاسن إلا ارتجالها ، إن صح أنها مرتجلة ، أما هي فحديث معاد وإسهاب محموت ، وعبادات تقعق في الاسماع ، دون أن تترك أثراً في النفوس » ١ وزاد عجبى حينما وجدت الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجواد رمضان مدرس الأدب الأندلسي بكلية اللغة العربية - حرسها الله معقلاً لغة القرآن وأدب العرب - يبالغ في السخرية بها فيقول : « ولعمري لقد اتهمت دوق الماصر ودوق ولي عهده لا عجبا بهم بهذه الخطبة التي لا تزيد في نظري على حطبة من خطب الجمعة التي في ديوان ابن نباتة ، ويكررها « سيدنا » الشيخ صالح ويميدها في جامع بلدنا (١) » ١١ .

كيف يقولون ذلك والخطبة قوية الأسلوب جميلة المعنى ، تدل على سليقة عربية ، وبديهة حاضرة ، وامتلاك لنواصي العباوات ؟ وقد كان صاحبها موفقاً في الطريقة التي سلكها ، والغاية التي أهدف إليها ، لأنها ألفت في حضرة ملك بزوره رسول ملك آخر ، وهذا الرسول سيكون عبداً تنقل إلى مولاها وصيدها كل ما رأته وما سمعت ؛ ولذلك كان البلوطي حريصاً - وجميل منه أن يحرص - على أن ينغى نغمة الخليفة ، والتوجه بفخامته ، وماتياً له من توطيد الملك وتدعيم الامارة ، فقرأه يذكر أن الناصر هو الذي أقام العدل بعد انتشار الظلم ، ونصرهم بعد الفتنة والهزيمة ، وحقق دماءهم ، وعمر بلادهم ،

[١] مذكرة الأستاذ للقررة على الفهامة العالية بالكلية .

وحى تفورهم ، وياشر الأمور بنفسه ، ورعب عن ملذاته في سبيل وطنه ، حتى أصبح له سلطان ظاهر وجد ظاهر ، وسيف ، منصور ، من ورائه عدل مشهور ، حتى أظهر قومه على أعدائهم ، وجعل الملوك تنقرب إليهم بعقد المواثيق معهم ، ثم يحض الرعية على الطاعة ، ويحذر من الخروج على الجماعة ، ويحفز من المشركين الساعين في تفريق الملة وخذلان الدين وهتك الحرم ، وتوهين دعوة الرسة الكريم

ماذا يكون شعور المسلمين حينما يسمعون ذلك ؟ لاشك أنهم ينتقدون حماسة وشجاعة لنصرة المجاهد العظيم الذى بذل في سبيل هزتهم ما بذل ، ولا شك أنهم يرحبون بالشهادة في جهاد هؤلاء المشركين الملعدين الساعين بالفنسة ، العاملين على الكيد والخسران . .

بل ماذا يكون شعور القسطنطينى حين يسمع هذه الآيات البينات ؟ . . . لا شك أن قرأته ترتعد ، ولا شك أنه يؤمن إيماناً جازماً بأن هذا شعب قد اتحد فصار كالجسم الواحد إذا امتسكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .

ليت شمرى ! أيستطيع « الشيخ صالح » حقيقة أن يقف هذا الموقف الرهيب ، ويؤدى إليه حقه ، ويتكلم فيه بمثل هذا الكلام ؟ وأن هو تلك العبارات التى تقمق في الأسماع دون أن تترك أثراً في النفوس ؟ .

نعم ، نحن لا نتكر أن الخطبة البلوطية بعض التكرار والأسهاب ، ولكن ذلك لا يعيبها ، بل قد يكون مما يزينها ويجملها ، وبخاصة في هذا الحفل المشهور ، فالغرض الذى يحاول الخطيب تذكينه و الأذهان محدود ، والموقف رهيب ، والمتكلم من مجمل كما يتحلى الرواة ، والجوع التى تسمع كثيرة مختلفة ، فهى في حاجة إلى الاطناب حتى تعرف وتسمى ما يقال !

زد على ذلك أن البلوطى - في أرجح الروايات وأكثرها ، وفي الظاهر الذى ليس لنا أن نتخطاه إلا بموجب - قد فوجئ فارجل ، والمفاجأ المرتجل يقل منه القليل ، وتفتقر له الهبات ، لأنه لم يقدح زاد فكره ، ولم يتهب لموقفه ، وهو قد أخذ على غرة ، وإن كان قد تقدم بنمسه ؛ كما أن الخطب من شأنها

الاسهاب والافاضة ، والتطويل وتكرار المعاني ، إذ يقرر العلماء أن « الأسلوب الخطابي » لا يلزم فيه تنسيق المعكورة ، أو تدعيم الحجة ، أو ترتيب الأجزاء ، أو تحديد الانساق والمباني ، وإنما يطلب به الإيضاح والتأثير ، ولا شك أن البلوطي قد فعل ذلك ووفق فيه توفيقا كبيرا . فاذا ذكرنا بعد هذا أو مع هذا رهة الموقف وحلال الخطاطين ، وخوف الزلل ، وتوقع اللحن ، وخشية النقص من الجوع السامة مما يبلبل الخطاط ويقلل المستمع ، أدركنا أن ما قاله البلوطي في هذا الموقف من خير ما يقال في أمثال تلك المناسبات ! الحق أن هذه الخطبة قوية ، وهي تدل على ما عند البلوطي من قدرة على الخطابة أهلته لزعامة أهل هذا الفن الأدبي في ذلك البلد العربي الجليل .

وللبلوطي أخلاق كريمة ، وصفات نبيلة ، ومميزات تزهله لأن يكون من نماذج المثل العليا في سمو الهمة وصدق اليقين ونقاء الشئط ، والتضحية في سبيل الحق ، والخبرة بالعلوم والآداب ! ووجد أن نعرض من ذلك طرفا تذكر فتشكر ، وتثني فتؤثر . . .

فما يدلك على إخلاصه ، وصفاء قلبه ، وصدق يقينه بربه ، أنه أصاب الأندلسيين في آخر مدة الناصر لدين الله أمير المؤمنين فحط شديد ، فرأى القاضي الفقيه ، الخطيب الواعظ الزاهد ، منذر بن سعيد البلوطي ، أن يفزع الناس إلى ربهم طلبا للرحمة والسقيا ، وأن يصلوا صلاة الاستسقاء ، فدعاهم إلى أن يخرجوا حفاة عراة أذلة إلى المراة ، يبالغون في الرجاء ويلعنون في الدماء ، ويسألون الله من رحمته وعضله ، وتأهب البلوطي لذلك فصام بين يديه ثلاثة أيام تنفلا وتطهيرا وإنابة واستجداء ورحمة ، واجتمع خلق كثير من الأندلسيين بالمصلى الجامع في قرطبة ، واعتلى الخليفة سطح قصره ليبارك الناس في الدعاء إلى الله تعالى ، ووقف البلوطي الخطيب بين هذه الجوع المتراصة وقد شخصوا إليه بأبصارهم ، فقال :

« أيها الناس ! سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة ، أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم . أتم الفقراء إلى الله ، والله هو الغني الحميد ، إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ، وما ذلك

على الله تعزى ! » . وكان البلوطى يتكلم من قلبه ، ويقتطع الالفاظ من كبده ، فهو دافع المين ، خاشع النقواد ، مرتجف الاعضاء ، بآدى الخوف والرجاء ، متحمه بجميع عواطفه وحواسه إلى ربه العلى الكبير ، وهذا شأن للاخلاص يزول الجبال ، ويقل الامور من حال إلى أحوال ؛ قضبت أصوات الحاضرين بالبكاء والدعاء ، والإبانة والاستغفار ، ثم مضى فى خطته البليغة فأفزع النفوس برعته ، وانبثت الإخلاص بتذكيره ، فلما تم خطته حتى بلغم الغيث : « وإذا سألت عبادى عنى فأبى قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستحيبوا لى وليؤمنوا بى لعنهم يرشدون ! »

وقيل فى هذا الموقف إن الخليفة الناصر لدين الله لما رأى القحط والجلب فى هذا اليوم العصيب بعث إلى البلوطى رسولاً يحركه على الخروج إلى الاستسقاء إذ منه يقل الرعاء ويسمع الدعاء ؛ وحاه الرسول إلى البلوطى فذكر له أن مولاه الخليفة مهم بالامر مغموم من الواقع بالرعية ، وأن الناس قد تسابقوا إلى المصلى الجامع ، فقال البلوطى للرسول تاهجة المؤمن الموقن المعتز بدينه وربه : ليت شمعى ! ما الذى يصعبه الخليفة سيدنا ؟ فقال له الرسول : ما رأيانه قط أخشع من يومنا هذا ، إنه لمنتبد حائر ، منفرد بنفسه ، لا يس أخشع الثياب ، مفترش التراب ، قد رمى به على رأسه ولحيته ، وبكى واعترف بذنوبه ؛ وهو يقول : هذه ناصبى بيدك ، أترك تعذب الرعية وأنت أحكم الحاكمين ! لن يموتك شيء هـ ! !

فتهلل وحاه البلوطى الامام حينما سمع هذا الكلام ، وقال لغلامه : يا غلام ! اعمل المطر (١) ملك ، فقد أذن الله تعالى بالسقيا . إذا خشع جبار الأرض ، فقد رحم جبار السماء . وكان الامر كما قال ، فلم ينصرف الناس عن موقعهم هذا إلا عن السقيا التى صمتهم وعت أرضهم ودواهم ، وذلك بفضل الصدق فى التنية والاخلاص فى الوحة ! .

(١) المطر الآلة التى تقى الانسان من المطر ، وتسميها العامة و مصر « الشمسية » لأنها تقى الانسان من الشمس أيضا .

من زعم المحدثين في البديع؟

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد موسى

المدرس بكلية اللغة العربية

صار الشعراء المحدثون فريقين : فريقاً ينحجب أثر الأقدمين ولا ينفصل عن محمود الشعر العربي ومناهجه القديمة إلا في التذر اليسير حيث يخضع قصفات العقلية الجديدة التي ألغى بها في كلمة سابقة ، ومن هذا الفريق : مروان ابن أبي حفصة ، وعلى بن الجهم ، ودعبل الخزاعي ، وأشجع السلمي ، وابن الرومي ، والمنتبي ، وفريقاً آخر يأتى إلا أن يعنى في عصره ، فيحارى روحه ويتمشى مع حياته الجديدة ، ويمتنق التجديد الذي حدثناك عنه في كلمة خالية ، ومن هذا الفريق : بهار بن برد ، وابن هرمة ، والعتابي ، وأبو نواس ، ومسلم ابن الوليد ، وأبو تمام ، وابن الممتر ، والبحترى ، على اختلاف ما بينهم في مقدار العناية بهذه الأصابع ، وأجلى ما كانت تلك العناية في القرن الثالث الهجري على يد أبي تمام وابن المعتز ، فقد طارا بهذه الصناعة الى أعناء السماء حتى ابتعدا بها عن مألوف الشعر في عهده القديم .

فاذا ما أراد الباحث أن يكشف عن رجل هذه الحلبة الذي بلغ قايئها واستولى على أمد السبق فيها فانه يجد أن أسبق النصوص التي تعرف بالبديع وتغير الى رجاله الذين تسابقوا في ميدانه قول الجاحظ (١) : « ومن الخطباء الشعراء من كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن : كلثوم بن عمرو العتابي ، وكنيته أبو عمرو ، وعلى الفاطي وحسنه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النخعي ، ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما ، وكان العتابي يحتذى حفو بهار في البديع ، ولم يكن في المولدين أصوب مدبعا من بهار وابن هرمة » . وقول عبد الله بن المعتز (٢) : « قد قدما في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن الكريم واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون « البديع » ليعلم أن ثابرا مسلما وأبا نواس ومن تقيهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ولكنه كثر في أشعارهم معرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه .

وقول الأمدى (١) : « ليس الأمر لاختراعه - يعني أبا تمام - لهذا المذهب على ما وصفته ، ولا هو أول فيه ولا سابق إليه ، بل سلك في ذلك سبيل مسلم ، واحتذى حدوده ... على أن مسلما أيضا غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو أول فيه ، ولكنه رأى هذه الأنواع التي وقع عليها اسم البديع وهي الاستعارة والطباق والتجنيس منشورة متفرقة في أشعار المتقدمين فقصدها وأكثر في شعره منها » .

وقول الجرحاني في أثناء حديثه عن أبي تمام وإجماعه (٢) : « وأما أدين بتفضيله وتقديمه ، وأنتحل موالاته وتمظيمه ، وآراء قلة أصحاب المعاني وقدوة أهل البديع » . وقوله (٣) : « فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الأبيات ، من الغرابة والحسن ، وتميزها عن أخواتها في الرساق والطفه تسكفوا الاحتذاء عليها فسموه « البديع » فمن محسن ومسيء ، ومحمود ومذموم ، ومقتصد ومفرط » .

وقول ابن رشيق (٤) : « على أن مسلما أسهل شعرا من حبيب وأقل تكلفا ، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة وأكثر منها ، ولم يكن في الأشعار المحدثنة قبل مسلم صريح الفوائى إلا النبذ اليسيرة ، وهو زهير المولدين كان يبطئ في صنعته ويحيدها ... وقالوا أول من فتق البديع من المحدثين بشار بن برد وابن هرمة ، ثم اتبعهما مقتديا بهما كلثوم ابن عمرو العتابي ، ومنصور التمرى ، ومسلم بن الوليد ، وأبو نواس ، واتبع هؤلاء حبيب الطائي ، والوليد البعثرى ، وعبد الله بن المعتز . فأنهى علم البديع والصنعة إليه » .

[١] للوازنة - ٦ [٢] الواسطة - ٢٥ [٣] الواسطة - ٣٨

[٤] السدة ج ١ ص ١١٠

فإذا ذهبنا ننحس زعيم الصبح البديعي في عهد المحدثين على ضوء هذه النصوص، طالما منها اضطراب، وبأدنا تحير. فالجاحظ وابن المعتز يريان أن زعيم هذه الحلية ومحمد ذلك الطريق هو بشار بن برد. وإن كانا يختلفان في التصريح بأسماء رجالها، فيعد الجاحظ: العتابي، والتمري، ومسلم بن الوليد، وابن هرمة؛ ويذكر ابن المعتز مسلما وأبا نواس، ولكن إذا تأملنا نصيهما فقرأنا في نص الجاحظ قوله: كنعجو منصور التمري ومسلم بن الوليد الانصاري وأشباههما، وقرأنا في نص ابن المعتز قوله: ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن قبلهم وسلك سبيلهم... تلاق النصان وذهب ما بينهما من اختلاف، لقبولهما كل من جنح لهذا المذهب وورد ورده.

وأما الآمدي وابن رشيق فيعتقدان على أن زعيم هذه الأصباغ هو مسلم ابن الوليد وإن كانا يختلفان اختلافا هينا يسيرا. فالآمدي يحكم على مسلم بأنه أول من قصد هذه الأصباغ من المحدثين وأكثر في شعره منها، وهو متبع للتقدماء وليس بالمبتدع المتشكر؛ وابن رشيق يحكم عليه بأنه أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة وأكثر منها، ولكنه لم يخل الأشعار المحدثه قبل مسلم من البديع وإن كان خفيفا يسيرا، حيث: قال « ولم يكن في الأشعار المحدثه قبل مسلم صريح الفوائى إلا النبذ اليسيرة ». ومن هذا يمكن أن نقول: إنه يتفق مع الجاحظ وابن المعتز على أن البديع كان معروفا في شعر المحدثين قبل مسلم، ولكن أول من تكلفه هو مسلم. وقد قال بعد هذا: « وقالوا: أول من فتن البديع من المحدثين بشار بن برد... »

ولاشك أن هناك فرقا ملحوسا بين التكلف الذي أسنده إلى مسلم، وبين الفتن الذي أسنده إلى بشار، ومن هنا يتلاقى مع الجاحظ وابن المعتز ولا يباينهما. ولعل وجهة الآمدي في إصراره على أن مسلما زعيم البديعيين في عصر المحدثين مبنية على ما نلاحظه من أن مسلما أول من أسرف في استخدام الأصباغ البديعية إسرافا لم يعمد من قبله، وذلك لا يدفع أن يكون مسبوقا ببشار ومن لف لفه، فيلتقي مع الجاحظ وابن المعتز وابن رشيق. وأما الجرجاني فيصر على أن أبا تمام قوة أهل البديع.

ولعل ذلك واجع إلى أن هذه الأصابع قد تلفت غايتهما من النضج والاكتمال على يد أبي تمام ، وليس بمعنى أنه أسبق المحدثين إلى هذا اللون من الكلام يؤكد ذلك قوله بعد : « فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الآيات من الغرابة . . . فكلفوا الاحتذاء عليها فسموه البديع » . والمعروف أن أول من سماه بالبديع هو مسلم بن الوليد فقد جاء في معاهد التنصيص في ترجمة مسلم (١) « وهو فيما زعموا أول من قال الشعر المعروف بالبديع ، وهو لقب هذا الجنس بالبديع واللطيف » فيكون أول المنكاهين للبديع عند الجرجاني هو مسلم بن الوليد ، وذلك لا يمنع أن يكون مسوقا إلى هذا البديع بغيره من المحدثين وإن لم يشكفوه كما شكفوه .

وأيا ما كان فقد اتفقت كلمة القدامى من النقاد على أن المحدثين لم يحدثوا البديع إحداثا ولم يبتكروه ابتكارا ، بل هم مقلدون للقدماء ، وكل ما كان لهم هو الإكثار من هذه الأصابع ، وإطلاق اسم البديع عليها مع اختلاف ما يدعهم في مقدار عنايتهم بهذه الصنعة ، فاختلقت أساليبهم في الشعر تبعاً لذلك ، كما اتفقوا أصريحا أو تلويحا على أن زعيم هذه الحلبة في عصر المحدثين هو بشار ابن برد ، أما مبلغ تجديده ودعائمه زعامته فذلك ما سنعرضه يبحث خاص .

[١٠ / ٢٠]

العطلة السنوية لمجلة الأزهر

بناء على ما جاء في اللائحة الداخلية لمجلة الأزهر من ضرورة وقف إصدار مجلة الأزهر شهرين متوالين من أشهر الصيف ليأخذ حضرات محرريها ومما لها فيهما الراحة للضرورة لهم ، قررنا عدم إصدارها في شهرى رمضان وشوال من هذه السنة ، وهما يوافقان شهرى يوليو وأغسطس من السنة الميلادية على اختلاف بينهما في أيام معدودة .

ونملن أن الإدارة في غضون هذين الشهرين تكون قائمة بعملها ومستعدة لإجابة طلب كل من ينصل بها لأمر يتعلق بالمجلة .

مدير مجلة الأزهر
محمد فريد وهجرى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاسلام والعمران

يشيع أمداء العقائد أن الأديان والعمران لا يتفقان ، لا لأن الأديان لا ترفع رأساً بالحياة الدنيا فحسب ، ولكن لأنها تنطوي على غرض خطير وهو نشر دعوتها في العالم أجمع ، وإعلان الحرب على كل أمة لا تدين بدينها متى نسئ لها ذلك . وقد عرف من تاريخ الأمم أن الحروب الدينية كانت كوارث على العمران العالمي ، وقد فنت أم برمتها في سبيلها ، وصققت حضارات كانت مقاخر للجماعات التي أقامتها ؛ كل ذلك كان في سبيل التخالف في العقائد بين الأديان المخرفة . ليس يعقل أن يجعل دين إلهي أهله على الإصراف في قتل المخالفين لهم في العقيدة ، والدعاب في اضطهادهم والتمثيل بهم إلى أبعد حدود الوحشية ؛ ولكن رجال الدين الذين كانوا يحضون على أتباعهم فيؤمهم بأن هذه القسوة في معاملة أعدائهم تقع عند الله موقع القبول ، ويكتب لهم عليها حسنات يعمون بها في حياتهم الخالدة .

كان همُّ الأمم قبل الإسلام أن يغزو بعضها بعضاً ، إما لسلب بعضها بأيدي البعض الآخر من الأموال والذخائر ، واتخاذ الأسرى وتسخيرهم في الأعمال ، وإما لضم بلادهم أو بعضها إلى بلادها إشباعاً لنهم عياهلهم في امتداد السلطان واتساع رقعة الملك .

فكان إذا وقعت الحرب بين أمتين انقطع ما كان بينهما من علاقات ، لا إلى مدى معقول ، وفي حدود الإنسانية ، ولكن إلى الوحشية الجردة من كل ماطقة ، والقسوة التي ليس لها حد تقف عنده ؛ فمن حرق الذروع ، وهشم للدن ، وإبادة ماحوت من آثار ، إلى تقتيل الأسرى ، ونهب دور غير المحاربين ، والمدوان عليهم بكافة ألوان الإهراق والتعذيب .

على هذا الوجه ساءت العلاقات بين الأمم والشعوب ، وإلى هذا الحد بلغت

الاحقاد النفينة بين الجماعات ، كإن بينها ترات موروثة من مئات السنين ؛ فان كان حظ الرق الذي اكتسبه الانسانية من الحروب انتقال ما يكون لدى الامم المقهورة من أسرار الصنائع والعلوم إلى الامم الغالبة ، وانتشارها على هذا الوجه بين الشعوب ، فان ما خسرت هذه الانسانية من تضاعف هذه الجماعات المتناحرة وما جرته من التخريب ، زاد على ذلك الكسب أضعااف مضاعفة ، واقتضى أن يعمد العالم على حالة واحدة آلافا من السنين .

وقد دلت الحرب الماضية والتي سبقتها على أن شئنا الامم في حب تخريب العمران ، لا تزال على ما كانت عليه ؛ فقد رأينا الامم المتمدة تجاوزت بآلاتها الجهنمية ضرب المخارين ، الى تخريب دور الاهلين ، ودفعهم تحت أنقاضها بتسليط أسراب جهنمية من الطائرات عليهم ، وما كان يدور بخلد أحد قبل نشوب هاتين الحربين بأن المتمدين يبلغ بهم التحاقق مع وحدة دينهم ومدنيتهم الى حد التفكير في إبادة بعضهم بعضا ، وهدم عمرانهم وتفريضة أنقاضه في ديول السافيات ١

جاء الاسلام والدول العالمية على ما وصفت ، وقد شوهه أن العالم غير الاسلامي لا يزال عليه ، فأعنى على الفساد في الارض إنحاء ، في عبارات مؤثرة ، وألوان من البيان ، اقتلع جذور هذه الوحشية المتطرفة من قلوب أهله ، وأحل محلها إنسانية لا تعدو عليها الاعتبار العداثية ، ولا تبلغ منها الاحقاد الموروثة كائنة ما كانت .

اعتبر القرآن الفساد في الارض من الجنايات الاجتماعية الكبرى ، وحذر أهله منها في آيات جمة ، ووصف مرتكبيه من الافراد والجماعات بأوصاف لا تدع لمن في قلبه أمانة من الانسانية ، ميلا الى ارتكابه مهما تخیل وراء ارتكابه له من الفوائد .

حرم الاسلام الفساد في الارض ، كما حرم الفسق والسرقة وجميع الجرائم الشنيعة ، والإلزام التميمية ولم يستثن ؛ ومراد الله من ذلك واضح وهو أنه أهد المسلمين لأن تقول اليهم خلافة الارض ، كما آلت الى الدول الكبرى قبلهم ، وأنهم في طليعة عصر جديد من حياة البشرية ، وفي حاجة الى مبادئ وأصول

من النوع الذى سيجدون الحاجة ماسة إليه فى سيرتهم وهم يتحملون التبعات العالمية التى ألقها الأقدار على عراقتهم ، فأكثر الله لهم من الوصايا الخاصة بوجوب احترام آثار الممران فى الأرض ، باعتبار أن العالم أمة واحدة ، وإن قضت عليها الجبهالات بالانقسام والتفرق ، وأن مصيرها التوحيد لا محالة ، وأن هذا الممران ليس بملك أمة واحدة ، ولكنه حق لجميع العالم ، فلاشاة جانب منه يمود بالضرر على العالم كله ، إن لم يكن إلا بتأخير ما سيبنى عليه من ممران أدنى منه ، فقد كفى به إثمنا مبيناً .

وهنا يجب أن نسرده للقارىء بعض الآيات التى تنهى عن الفساد فى الأرض يرى فيها ما ذكرناه من معانيها بأجلى عبارة ، وأرفع بيان :

قال الله تعالى تشجيعاً على المقصد : « وإذا قوى سعى فى الأرض ليمسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » والمراد من الحرث المزروعات . قاله قرآن كما يحض على احترام حياة الناس يحض على عدم العدوان على المزروعات وقال تعالى يذم قساة الفاسقين : « إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ، وكذلك يفعلون » فهو يذم ذويه بأن الفتح الذى قد تقضى به سنة الوجود لا يقتضى إفساد المدن وتحطيم عمرانها ، وإذلال أهلها ، كما كان يفعل الرومانيون من شد وثاق أشرف الأمة التى يمتصون بلادها ، وسوقهم كالأغنام إلى حاصمتها ليجروا عربة النصر بين هتاف النظارة ، وما ينصب عليهم من إهاناتهم .

ووصف الله الفاسقين الذين أعد لهم سوء العذاب يوم الدين بقوله : « الذين يثقلون عهد الله من بعد ميثاقه ، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ، ويفسدون فى الأرض ، أولئك هم الخاسرون » . عهد الله هو ما عاهد أرواحهم عليه من الإيمان به ، وقطع ما أمر الله بوصله المراد منه قطع صلات الأرحام والأخوة العامة بين الناس ، والافساد فى الأرض بازواج أس أهلها ، وإفقارهم ، وتخريب مدنها ، وكل ما يتطابق عليه معنى الإفساد .

وقد وجه الحق جل وعز الخطاب إلى هذه الأمة فقال تعالى : « فهل عسى أن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقتلوا أرحامكم » أى فهل يتوقع منكم أيها

المسلمون أصحاب الدين العالمى العام إن ولاكم الله خلافة الأرض أن تفسدوا فى الأرض ، وتقطعوا صلوات القرابة الانسانية بينكم ؛ ثم وجه سبحانه وتعالى الى الذين يجرمون على ذلك أشد ما يوجه الى الجناة الطاغين من الزجر ، فقال تعالى : « أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » .

ومما لا أحب أن أغفله من البيان عقب ما مر من هذه الآيات ، هو أن من أدل الأدلة على أن هذا القرآن مصدره الوحي الإلهى ، أن كل هذه التوصيات باحترام العمران ، وعدم الفساد فى الأرض ، صادرة من بلاد العرب وقد كانت على عهد نزوله تكاد تكون خالية من آثار العمران ، وكان العرب قد سوا منذ أجيال أنه قد كان من قبائلهم من لها قسمة فى العمران ؛ فكثرة التوصية فى هذا الموضوع إشارة قوية من الحق الى أن المسلمين سيحتكون بالأمم ذوات العمران ، ويخشى أن يحملهم الورع على تحطيم ما يحملونه من آثاره فى دور العبادة والملاعب والنواذى وغير ذلك ؛ وقد امتد ملك العرب الى نحو ربع الكرة الأرضية ، وصادفوا فيها من القصور والمؤسسات ودور العبادة ما لا سبيل الى حصره فتركوه على حاله . ولقد صادفوا فى مصر من التماثيل والأنصاب والأصنام ما كانت الامم الموحدة تعتبر تحطيمه من جلائل الأعمال ، فتركها المسلمون على حالها لم يتعرضوا لها بسوء ، ولولا ذلك لحق علينا من تاريخ الفراعنة ما لا يمكن الوصول اليه .

حقا إن هذا لمن العجب العجيب ، ولا سيما إذا أضيف اليه أن الامم فى أول عهدها بدين جديد تبالغ فى التمسك به ، وتتشدد فى دحض كل ما عداه وإبطال دعوته ، والشغف على آثاره ؛ فكان بناء على هذا يجب أن تفرق الامة الاسلامية فى أول عهدها بالفتوحات و تحطيم كل ما تصادفه لدى أعدائها من دهر العبادة ، وما تقابله من النصب والتماثيل ، وتتعدى ذلك الى رجاله والقائمين عليه ، فتوغل فيهم قتلا وتعذيبا على ستة الأقدمين ؛ فظهور المسلمين فى أول عهدهم بالدين بهذا المظهر العالمى من التسامح مع المقهورين ، وحماية معابدهم ومعاهدكم ، وإطلاق الحرية لهم فى القيام بأمور دينهم ، كل ذلك من الدلائل الباهرة على أن الاسلام هو الدين العالم الذى يسع الناس أجمعين ؟

محمد فرير وجدى

اجتهاد عمر رضى الله عنه

لحضرة صاحب المغنية الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المرافي
الإمام الخامس لحضرة صاحب الجلالة الملك المعظم

عرضنا في المقال السابق لفتى من اجتهاد أبي بكر رضى الله عنه ، ومقدار ما وهب من فطنة ودقة نظر وصلابة ، إلى أن أفتى في حياة الرسول عليه السلام وبين يديه .

ونحن اليوم نعرض لدوس ألوان من الاجتهاد من عقلية من أكبر العقليات في تاريخ الاسلام ؛ ولعلنا نعدو الحق إن قلنا من أكبر العقليات في تاريخ البشرية ؛ تلك هي عقلية الخليفة الثاني عمر رضى الله عنه ، ومؤسس الدولة الاسلامية بحق ، ومرمى قواعد التشريع والادارة على أمتن أساسها بحق .

ولعمر نواح ما أظن أحدا بمستطيع أن يلم بشئ أطرافها ؛ فنواجه مليئة بما شئت من فكر ، ومن عظمة ، ومن عبقرية ؛ وحسبك في تلك العقلية إشادة بذكر وتخليد آ مجد أن نزل القرآن الكريم موافقا لعمر في شئ كثير مما أرقاه ، وما كان يحرم كل الحرم على أن يكون شرما خالدا للمسلمين .

وقد ألف السيوطي رحمه الله رسالة في هذا الموضوع أسماها : قطف الثمر في موافقات عمر . ولا يزال نظام عمر الإداري مثلا يحتذى حتى في عصور النور كما يسمونها ؛ ولا تزال آراء عمر وما سن من نظم والضرائب والجبایات مثلا حقا لمن أراد العدل والنعفة في التشريع ، وأراد التخفيف عن كاهل الممولين ، والتوفيق بين مصالح العمل ورأس المال .

ولم يكن عمر رضى الله عنه رغم هذه العقلية الجسدة النفاذة البصيرة ليستبد برأى يظن من الخير أن يشرك فيه غيره من أصحاب الحل والعقد ؛ روى البخاري « أن القراء كانوا أصحاب مجالس عمر ومشاوراته كهولا وشبانا » . وفي مسلم « أن نافع بن الحارث الخزاعي لقي عمر بعصفان ، وكان عمر يستعمله على مكة ، فقال : من استعملت على أهل الوادي ؟ قال : ابن أبيزى ، قال : ومن ابن

أبى؟ قال: مولى من موالينا، قال: فاستخلفت عليهم مولى؟ قال: إنه قارىء لكتاب الله عز وجل، وإنه عالم بالفرائض. قال عمر: أما إن نبيكم صلى الله عليه وسلم قد قال: «إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين». والقراء يومذاك كلمة ترادف العالم العلم المعارف باللغة الفصحى لمراعى القرآن ولحن الخطاب؛ ولم تكن القراءة يومذاك صفة كما هي اليوم، وإنما هي صفة لمن توافرت فيه ما أسلفنا من شروط.

ولست ترى جانباً من جوانب الحياة للجماعة لم يحتد فيه عمر، حتى فيما نص عليه؛ فقد جاء عبيدة بن حصن يطلب نصيبه من الصدقات باسم المؤلفة فلو بهم، فقال له عمر: «الحق من ربكم فن شاء فليؤم من ومن شاء فليكنه»، فليس لمؤلف قلبه نصيب بعد اليوم». وهو يرى أن التأليف إنما كان وللناس إليه حاجة لجبر ضعفهم ودفع المعرة عنهم؛ أما وقد قوت شوكة الإسلام واستمكنت الدولة فتزوجها السياسى فليس لمناقض ولا لمذاج ولا لمخادع نصيب. وعمر كان حرباً على كل الخوص على إبراز هذه الناحية وتوضيحها من وجهة نظر المسلمين، ودفع تلك العناصر التي لا يجمعها شئ ولا يضمنها عقد، وليست من بابة واحدة؛ وهذا هو السبب الذي دفع بعمر إلى إجلاء نصارى نجران وقد كانوا صالحوا الرسول على أن يدفعوا إليه الجزية مقابل أن يدفع المسلمون عنهم وأن يحفظوا لهم حرية عقيدتهم؛ ولما تولى أبو بكر أقر نصارى نجران على هذه المعاهدة، ولكن لعمر رأيه وله وجهته وغايته في النظر إلى كيان الدولة السياسى ووحدة القومية.

دعا عمر بعد توليه يعلى بن أمية، وطلب إليه أن يحل نصارى نجران عن ديارهم، وقال له: «ابنهم ولا تفتنهم عن دينهم» ثم أجّل من أقام منهم على دينه وأقر للمسلم وأمسح أرض كل من يحل منهم، ثم خيرهم البلدان، وأعلنهم أنما يجلبهم بأمر الله ورسوله ألا يترك بجزيرة العرب دينان، فليخرج من أقام منهم على دينه، ثم نعطيهم أرضاً كأرضهم إفراداً لهم بالحق على أنفسنا ووفاء بدمتهم فيما أمر الله من ذلك بدلاً بينهم وبين جيرانهم من أهل اليمن وغيرهم فيما صار لجيرانهم من الريف».

وفي الحق لم يكن هذا من عمر تقضا للمعاهدة أقرها الرسول وأبو بكر من بعده .

والناس لا يقدرّون مقدار وحدة العقيدة وما لها من خطر ، خصوصا في القرون الوسطى ؛ وما نظن عصرنا الحاضر — عصر المدنية كما يسمونه — بدعا من ذلك ؛ فلا تزال بلاد في الشرق والغرب تضطرم فيران الخلافات فيها ، نظرا لاختلاف العقيدة ، سواء أكانت دينية أم سياسية أم مذهبية ؛ وشيء من الأناة فيما يقع اليوم بين الدول من اختلاف لا ندري ما يؤدي إليه ، نظرا للخلاف المبني على فلمفتين في الحياة الاقتصادية حللتا من القوم في الشرق والغرب محل العقيدة عند من تبنى حياتهم على العقيدة . هذا أمر ما نظن أحدا ليمتري فيه إلا إذا كان مكابرا للواقع والحس . وهل الحروب الصليبية إلا أثر من آثار الخلافات ؟ وهل حروب النهضة في أوروبا وما تلاها من الحروب إلا نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لهذا الخلاف ؟ وحروب الردة قد علمت المسلمين أن يتنبهوا للأخطار الكامنة في حيلة الأمة الإسلامية ، لوجود عناصر لا تلائمهم في العقيدة ، والمخالفون لهم لم يتركوا فرصة لم يغتنموها لاستغلالها ضد المسلمين .

وقد وُحِّدَت الدولة بحجىء عمر ، ورسخت مؤسساتها ؛ وعمر لم يلجأ إلى لون من ألوان العنف التي تستعملها الدول عند تبادل السكان وتبادل أراضيهم ، بل استعمل كل ما يمكن أن يقوم به مصلح إنساني يرعى القانون قبل المصلحة الفردية ؛ ولم يكن النصارى ليضاروا بذلك ، فقد أسطوا أرضا خارج الجزيرة ، واستبكت لهم بذلك مصلحتهم ، كما روعيت مصلحة المسلمين . وكذلك كان أمر اجتياحه مع اليهود ، وهم قد رأوا من شدته وحزمه وتصرفه في الأمور ما لم يدع سيلا قربية في نفوسهم بأن عمر فاعل بهم ما فعل لا رغبة في الانتقام لأنهم مخالفون في الدين ، وإنما هو معنى من معاني التضييق للدولة وتوحيد عناصرها وتوجيه جهودها ؛ وإلا فقد بقي كثير من أهل النمة على دينهم في البلاد التي فتحتها المسلمون لقاء دراهم معدودة من الجزية ضمنوا بها حريتهم في العقيدة ، وضمنوا بها حماية جيش المسلمين .

وعمر كان يصدر في هذه التصرفات والاجتهادات السياسية عن فهم منظم

لا تبالي بشيء في سبيل المصلحة. ولعل هذا هو السبب في أن الرسول عليه السلام لم يول عمر شيئا من أمر المرايا التي احتمل بها المسلمون عهدهم بالغزو والقتال، ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من الخير أن يبقى عمر بجواره، لما شهد من حسن رأيه وجميل سياسته. وقد روى في ذلك: «أن وفد نجران حين قدم المدينة يجادل رسول الله ويزل قوله تعالى: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نعبد به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» دما الوفد إلى قبول هذه الحجة أو الملاعة، ورأى الوفد أن يعود إلى بلده، وطلبوا من الرسول عليه السلام أن يبعث معهم رجلا حكما فيما شجر من خلاف بينهم، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ايتوني العشي أبعث معكم الحكم القوي الأمين. قال ابن هشام: إن عمر بن الخطاب كان يقول: ما أحببت إلا مارة قط حبي إليها يومئذ رجاء أن أكون صاحبها، فرحت إلى الظهور مهاجرا، فلما صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره، فجعلت أظفاله ليرأى، فلم يزل يلتبس ببصره حتى رأى أبا سبيدة بن الجراح قدماه، فقال: أخرج معهم فاقض بينهم بالحق فيما احتلقوا فيه».

هذا يفسر لنا المصلحة التي يراها الرسول عليه السلام لعمر في نفسه، وهو لا يرى أن يترك عمر المدينة مدة قد تدعو حاجة لوجوده والاستئناس برأيه؛ والرسول عليه السلام ما كان ليترك استشارة أصحابه فيما يحزمهم من أمر؛ وقصة الأسارى في بدر شاهدة على ما نقول، وشاهدة على تلك الوجهة التي يراها عمر، وهو أن يقتل ما أمكن من دواعي الخلاف في العقيدة بين الجماعة؛ والعقيدة إذ ذاك واليوم أهم مقوم من مقوماتها؛ وفي سبيل هذه العقيدة لم يتوان عمر يوم بدر في قتل خاله العاص بن هشام؛ وقد روى أن عمر التقى يوم بدر مع عبيد ابن العاص فقال له: إني أراك كأن في نفسك شيئا؛ أراك تظن أنني قتلت أباك وإني لو قتلتك لم أعترف إليك من قتله، ولكني قتلت خالي العاص بن هشام ابن المغيرة، فأما أبوك فأني صررت به وهو يبحث بحث النور برؤفه فحدث عنه وقصده ابن عمه على فقتله.

هذه العقلية المتأثرة بروح المحبة للجماعة ، وروح الحفاظ على كيان الدولة . هي التي دفعت بعمر الى كثير مما اجتهد فيه من أحكام لمصلحة سياسية متصلة بالدولة أو بنظامها . ويجب أن نلاحظ أن كل شيء في ذلك الوقت كان منصرفاً الى تدعيم النظام العام ، وتثبيت سلطان الجماعة على أي وضع كان ، متى كان في ذلك تقرير لدين الله وإعلاء لكلمته ؛ وكل شيء في سبيل ذلك حين مهما استدعى من بذل أو تضحية . وروح الجماعة متى استولى سلطانها على شيء كان التفكير دائماً سليماً ؛ لأنه تفكير منزّه عن الغرض ، يرى من مصلحة الفرد ، خاصة اذا نبع من عبقرية جبارة كمبقرية عمر .

وسنعرض في المقال المقبل لطرف آخر من اجتهاداته ؟

كلمات حكيمة

قال علي بن الحسين بن علي لابنه وهو يمثله :

يا بني إنا لله لم يرصك لي فأوصاك بي ، ووضيئي لك فحذرنى منك ، واعلم أن خير الآباء للأبناء من لم تدعه المودة إلى التفريط فيه ، وخير الأبناء للآباء من لم يدعه التقصير إلى العقوق .

وقال عمر بن عتبة :

لما بلغت خمس عشرة سنة قال لي أبي : يا بني قد تقطعت عنك شرائع العباد فأزِم الحياء تكن من أهله ، ولا تزاله فتنين منه ، ولا يفرك من أغتر بأفه فيك فحذرك يا أحمق خلافة من نفسك ، فإن من قال فيك من الخير ما لم يعلم إذا رضى ، قال فيك من الشر مثله إذا سخط ؛ فاستأنس بالوحدة من جلساء السوء لتسلم من غب عواقبهم :

الاحسان الى البنات

تفضيلة الاسناد الشيخ طه الساکت
المدرس فی الأزهر

عن عائشة رضي الله عنها قالت : « دخلت على امرأة ومعهما ابنتان لها تسأل ، فلم تجد عندي شيئاً غير تمر واحدة ، فأعطيتها إياها ، فقسمتها بين ابنتيها ولم تأكل منها ، ثم قامت فخرجت ، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم علينا فأخبرته ، فقال : « من ابنتي من هذه البنات بشيء فأحسن إليهن ، كن له سترًا من النار » . رواه الشيخان .

وعنها رضي الله عنها قالت : « جاءني مصكينة تحمل ابنتين لها ، فأطعمتها ثلاث تمرات ، فأعطت كل واحدة منهما تمرًا ، ورفعت إلى فيها تمرًا لتأكلها ، فاستطعمتها ابنتاها ، فشقت التمرة التي كانت تريد أن تأكلها بينهما ، فأعجبني شأنها ، فذكرت الذي صنعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن الله قد أوجب لها بها الجنة ، أو أعنتها بها من النار » . رواه مسلم .

* * *

هذان حديثان صحيحان ، اتفق الشيخان على رواية أولهما ، وافراد مسلم عن البحري برواية آخرهما . ويبدو لمن تأمل أنهما قصتان مختلفتان وإن تقاربنا لفظاً ومعنى . وأجاز صاحب الفتح اعتمادهما ، على أن يكون مراد الصدقة بقولها « فلم تجد عندي شيئاً غير تمر واحدة » أنها لم تجد سوى تمر تخص الأم بها ، أو أنها عثرت على تمر في أول الأمر فأعطتها إياها ، ثم عثرت على اثنتين بعدما فأعطتهما إياها كذلك ، فبصرن ثلاثاً وفي هذا من التكلف ما لا يعيننا . وإعما الذي يعيننا من هذه القصة أو القصتين - عدا ما نشير إليه بعد - عناية الاسلام بالبت ، وترغيبه في إكرامها والاحسان إليها ، وإعدادها لأن تكون أما صالحة ، تبنى أسرة كريمة ، وتنشئ أجيالاً سعيدة ، من بعد أن أنقذها من خطر الوأد (١) وانتشلها من بؤس الذلة والمهانة .

(١) وأد بتك يشما : دفنها حية ، وهي وثيدة وموودة . قاموس .

لقد جبل الناس قديما وحديثا على كراهية البنت ، حتى قالوا « دفن البنات من المكرمات (١) » . وقال عبدالله بن طاهر

لكل أبي بنت يراعى شئونها ثلاثة أصهار إذا حمد الصبر
فبعل يراعها ، وخدر يكتنها ، وقبر يواربها ، وخيرهم القبر

وبلغ من كراهية العرب للبنت في الجاهلية أن فريقا منهم كانوا يشتدونها وهي طفلة ، وكان أحدهم إذا دنا وضع امرأته استخفى عن الأعين حتى ينظر ما تله ؛ فإن كان ذكرا ابتهج واستبشر ، وإن كانت أنثى اغتم وتكدر ، وظل مستخفيا حائرا حتى يقضى في أمر ابنته ؛ فإن بداله أن يستعصمها تركها حتى إذا كبرت ألبسها جبة من صوف أو شعر وجعلها ترعى الإبل والغنم في البادية ، وإذا أراد أن يقتلها تمهل حتى إذا صارت مداسية قال لامها زينبها وطيبها حتى أذهب بها إلى أحائها ، ويكون قد حفر لها حفرة في الصحراء ، فإذا بلغ تلك الحفرة التي أعد لها ، قال لها : انظري إلى هذه الشر ، فإذا نظرت إليها دفعها من خلفها ثم هال التراب عليها ، ويزعم أنه هدم ركنًا من أركان المعرة أو القمر . وفي هؤلاء زل قوله تعالى : « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم (٢) » . يتوارى من القوم من سوء ما يبشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ؟ ألا سوء ما يحكون » .

ومن آثار هذه الجاهلية الأولى ما نشاهد من غضب الرجل على امرأته إذا ولدت بنتا ، وربما ذهب به الجهل بالله والسخط على قضائه أن يطلق أمها ، كأنها التي صورتها وأنشأتها بشرا سويا ؛ ولم لا يخاف لنفسه إذاً وهو أقلد من المرأة وأقوى ؟ وهل وجد هذا الجاهل على ظهر الأرض ، واشم نسيم الحياة لولا المرأة ؟ ومن ذا الذي يدري أي الأولاد خير وبركة ؟ فرب جارية خير لاهلها من غلام ، كما نشاهد ذلك كثيرا ؛ وصدق الله « وعسى أن تكرهوا شيئا

(١) زعم بعض الرواة أنه حديث ، فإن ورد فيه وجه صحيح ولا سيما إن كانت البنت سيئة التربية فمن كله فتنة وفساد ، عبر أن الأشبه به أنه موضوع كما قال بعض أئمة النقد . انظر كتب الحناء .

(٢) محملى . غما وحزنا . وسواد وجهه كناية عن فئره لا أصابه .

وهو خير لكم ،وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ،والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

حارب الإسلام هذه العادة البغيضة المنكرة حتى قضى ، أو كاد يقضى عليها ؛ ولم يكتف بتهجيبها وتقييدها وانقضاء عليها ، حتى دما إلى إكرام البنت ،وبالغ في طلب الإحسان إليها . ولقد أجمع المربون على أن أهدي سبل التربية ، وأقوم منهاج الحكمة ، ألا يقنع المربي باقتلاع رذيلة حتى يغرس مكانها فضيلة ، وألا يرضى بهضم منكر حتى يبني على أنقاضه معروفا ؛ وذلك شأن سيد المرين ، صلوات الله وسلامه عليه ، في عمود آثار الرذائل ، وإقامته معالم الفضائل ، ودعوته إلى الحق ، وهدايته إلى الرشاد ، منذ بعثه الله لينمى مكارم الأخلاق .

هكذا ، والإحسان إلى البنت درجات ، أدناها أن يتفق عليها ولها ، ويؤدى إليها حقها ، ويرى نفسه من الذائم في شأنها (١) ؛ وبدهى أن هذا كله ليس مراد النبي صلى الله عليه وسلم من الإحسان إليها في هذا الحديث ، لأنه من الأمور العامة التي لا تستوجب هذا الوعد الكريم ، ويكاد الأولياء يتفقون فيها ، إن لم يكن لدافع من الحنان والرحمة ، فلتتبرؤ من تهمة التفریط في التربية .

وإنما مراده صلى الله عليه وسلم أمر فوق هذا ، من الإيثار والمعروف وحسن الصنيع ؛ ولذا أشار إلى إحسان المرأة بما آثرت ابنتها وقدمتها على نفسها . على أن هناك آثارا وروايات ، وإن لم تبلغ صلح هذين الحديثين منزلة ، تفسر لنا المراد من الإحسان وتوضحه ؛ ففي حديث ابن عباس عند الطبراني أن هذه البشارة ، وهي الحجاب من النار ، لمن ولى من هذه البنات شيئا « فأنتق عليهن وزوجهن وأحسن أدبهن » وفي حديث أبي سعيد في الأدب المفرد « فأحسن صحبتهن واتق الله فيهن » . وفي حديث ابن مسعود عند الطبراني أيضا « من كانت له ابنة (٢) فأدبها وأحسن أدبها ، وعلمها فأحسن تعليمها ،

(١) أمية تاتيا : قال له أميت .

(٢) هذا صريح في أن فصل الإحسان وجزاءه يقع لمن ولى شيئا من البنات ولو واحدة قط ، وتؤيده روايات أخرى .

وأوسع عليها من نعمة الله التي أوسع عليه ، ففقه الآثار وما إليها دليل على أن الاحسان الذي يريده النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم إلا بتعليم البنات وتأديبها والحدب عليها ، ولا سبيل الى ذلك إلا إذا منح بها وليها منهاجاً قوياً ، لحته هذا الدين الحنيف ، وسماده خلق الاسلام الكريم . فأيعا منهج سار على غير هدى من الدين الحنيف ، فليس من الاحسان الى البنات في قليل ولا كثير ، بل إنه إساءة إليها من ورائها حساب عسير !

وبعد ، ففي الحديث جملة من الطرائف يجعل بنا أن نشير إليها ، لما تحويه من معان سامية ، وأدب رفيع :

فنها تصدق أم المؤمنين رضى الله عنها بالقليل النافه حيث لم تجد غيره ، حرصاً منها على الخير ، ومبالغة في امتثال وصيته صلى الله عليه وسلم لها ، إذ قال : « لا يرجع من عندك سائل ولو بشق تمر » رواه البزار من حديث أبي هريرة . وفي ذلك عبرة لمن يمنع عن الصدقة لقلة ذات يده ، فان العلم أقل من القليل ، ووب حقنة من البر والشعر أذكى وأظهر عند الله من آلاف الدراهم والدنانير . وفي خلق بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، أحياناً ، من متاع الدنيا على سعة ما أفاء الله عليه ، درس وعظة للأغنياء الكافرين ، وهزاه وسلوى للفقراء البائسين !

ومنها أنه لا حرج على أحد أن يذكر بره ومعروفه — قل أو أكثر — ما سلم قصده من الأمراض النفسية كالكن والفض والرياء وما إليها ، كما هو الظن بالصدقة أم المؤمنين ! فأما اختصاص البنات بهذه البشارة فلما غيبن من الضعف وانخفاض الجناح وشدة الحاجة إلى الرماية والتهديب ؛ أما البنون فلديهم ، في أغلب الأحوال ، من قوة البدن وجزالة الرأي ، واحتمال الشدائد ما يغنيهم عن المبالغة في الرفق والاحسان . ولعل هذا هو السر في التعبير بالابتلاء (١) مع ما جرت به العادة من استياء الناس بولادة البنات !

(١) في قوله « من ابتلى » الخ وفي بعض الروايات « من بلى » ما ياء . وهي ظاهرة .

وإذا كان في حديثه صلى الله عليه وسلم هذا عظة لمن ابتلى بالبنيات ، ففي ذريته الطاهرة أكبر العبر والعظات . لقد احتسب بنيه كلهم أملاً لا صغارا ، ولم يماز طور الطقولة إلا ببائنه الفضليات ، فأدبهم وعلمهم وأحسن إليهم ثم اختار لهم خيرة الأزواج . ولم يعش منهم بعده إلا الزهراء . وقد كانت أسرع أهل بيته لحساقه ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى من اهتدى بهديه في مناهج التربة والآداب ؟

شيء من أخبار الخیار

قال رجل ليونس بن عبيد : هل تعلم أحدا يعمل بعمل الحسين ؟ قال يونس : لا والله ولا أحدا يقول بقوله !

قيل لمحمد بن علي بن أبي طالب : ما قل ولد أبيك ؟ فقال له محمد . العجب كيف ولد له . (يريد من استيعابه جميع أوقاته في تذكير مشئون الدولة والعبادة) ولما ضرب سميد بن المسيب (لتشيعه لندرية علي) قالت له امرأة : لقد آقت مقام خزية ! فقال لها سميد : من الخزية فورت .

وشكا الناس إلى مالك بن دينار القحط ، فقال : أنتم تستبطئون المضر ، وأنا أستبطئ الحجارة (يريد أنهم قد فسدت نياتهم وأعمالهم حتى استحقوا أن يرحمهم بالحجارة) .

وشكا أهل الكوفة إلى الفضيل بن عياض القحط ، فقال لهم : أمدبروا غير الله تريدون ؟ (يريد أن مدبر العالم أراد ذلك الحكمة يعلمها فقابلوا تقديره بالاحترام) واجتمع محمد بن واسع ومالك بن دينار في مجلس بالبصرة فقال مالك بن دينار : ما هو إلا طاعة الله أو النار . فقال محمد بن واسع : ما هو كما تقول بل ليس هو إلا عفو الله أو النار . قال مالك : صدقت . ثم قال مالك : إنه يعجبني أن يكون للرجل معيشة قدر ما يقوته . فقال محمد بن واسع : ولا هو كما تقول ، بل يعجبني أن يصبح الرجل وليس له غذاء ويمسى وليس له عشاء ، وهو مع ذلك راض عن الله . قال مالك : ما أحوجني إلى أن يمدني مثلك !

أوائل المتكلمين من المسلمين

غيلان الدمشقي

لفضيلة الأستاذ الشيخ علي مصطفى الفراء

المدرس بكلية أصول الدين

لقد تحدثت في مقال السابق عن بعض آراء « غيلان » التي من بينها قوله بأن « الإنسان مختار في أفعاله وليس مجبوراً عليها » ، وقد قلنا إنه مقابل رأي جهم الذي يقول إن الإنسان مجبور . وفي هذا المقال نريد أن تبين أولاً موقف القرآن من هذين الرأيين ، وثانياً نتمم الكلام على غيلان .

أما أولاً - فأتينا نقول : لماذا لم يكن موقف القرآن صريحاً فيما يتعلق بالجبر والاختيار ؟ أي لم يصرح لنا القرآن الكريم بأن الإنسان مجبور على أفعاله ، وأنه لا اختيار له مطلقاً ، وأنه كالريشة في مهب الريح ، كما لم يصرح كذلك بأن له الاختيار المطلق ؛ وإنما نراه يعبر تارة عن الإنسان بما يفيد أنه مملوك الاختيار ، ويعبر عنه تارة أخرى بما يفيد أنه مختار ؛ فنلا يقول في أول سورة (الإنسان) : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » ، فإن من يقرأ هذه الآية يراها تدل بظاهرها على أن الإنسان مختار في أفعاله وليس مجبوراً على إتيانها وفعلها ؛ لأنها تقول إنا أروشداه إلى الطريق المستقيم ، وهو بعد هذا البيان إما أن يتبع هذا الطريق المستقيم فيكون شاكراً ، وإما أن لا يتبعه فيكون كافراً ؛ فعلينا البيان وعليه أن يختار . بعد هذه الآية التي قلنا إنها تدل بظاهرها على أنه مختار نقرأ في آخر السورة نفسها آية تدل بظاهرها على أنه مجبور ، وهي قوله تعالى « وما نغفون إلا أن يشاء الله » .

فمن هذا يظهر أن القرآن الكريم لم يقف بالإنسان عند حد الاختيار

المطلق ، كما أنه لم يقف به عند حد الجبر المطلق ، كما رأينا في هاتين الآيتين . وحينئذ يأتي هذا السؤال الذي قدمناه .

والجواب على هذا أن القرآن لو صرح بأن الإنسان مسلوب الاختيار دائماً لما كان هناك معنى للمسئولية ، ولو سقطت المسئولية لمسقط الجزاء على الأعمال ، فلا يكون هناك فرق بين المحسن والمسيء ، والله سبحانه وتعالى يقول : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء بحيام ومماهم ؟ ساء ما يحكون » .

ولو صرح بأن الإنسان له الاختيار المطلق في أفعاله حتى إنه يأتي كل ما يشاء ، ويقدر على كل ما يريد ، لكان في هذا ما يشبه أن يكون مشاركة لله في خلقه . على أن للمشاهد أمامنا ، والحاصل في هذه الحياة ، والذي يقع لنا في أمورنا ، يكذب الجبر المطلق للإنسان ، كما أنه يكذب الاختيار المطلق له . وإذا كان الله سبحانه قد أعطى الإنسان جانباً من الاختيار وبهذا يكون خاضعاً لوصف كونه مجبوراً في جانب آخر مقابل الجانب الاختياري فيه ، فما مدى هذا الجبر عنده ؟ وما مدى هذا الاختيار ؟ وإلى أي حد يكون مقدار الجبر عند الإنسان ؟ وإلى أي حد يكون مقدار الاختيار عنده ؟

إن أمر اختيار الإنسان أو جبره من المسائل التي تختلف فيها النفوس ولا تنفق عليها ؛ وكل أمر لا يمكن ضبطه ، وأنه لو فتح باب التقدير فيه للنفوس لذهبت به بعيداً عن المقصود ، وخاصة إذا كان لا يتعلق به تشريع صلي يراد فرضه ؛ كل أمر بهذه المنابة فإن القرآن الكريم يعبر عنه تعبيراً غير محدد بحيث لا يخرج به إلى أحد الجانبين ، أو ينسب فيه إلى أحد الطرفين . وبما أن مشكلة (الجبر والاختيار الإنساني) مشكلة صعب على الإنسان إدراكها ، وهي دائماً — من وقت أن أدرك الإنسان وجوده — محل خلاف عند أرباب الديانات ، وعند الفلاسفة ، ولم يصلوا فيها إلى رأي مقطوع به ؛ لما كان هذا شأن هذه المشكلة في الماضي ، وستبقى إلى أن يقضى الله الأرض ومن عليها ، فإن القرآن الكريم — كشأنه في مثل هذه المشاكل التي لا يترتب عليها إصلاح النفوس — قد وقف فيها عند الحد الذي ذكرناه ، ولكن عبر عنها

فقط بآيات مختلفة تدل في مجموعها على أن للإنسان اختياراً بمقدار يصحح مسئولته ، لا اختياراً مطلقاً يجعله يخرج عن حدوده البشرية ، ولا جبراً مطلقاً يسلب عنه المسئولية . ومن تدبر آيات القرآن التي ذكرت في هذين الوصفين (الجبر والاختيار) لا يمكنها تخرج عن هذا المعنى الذي ذهبنا إليه .

وحينئذ إذا قلنا : إن هذه الآراء دخيلة على المسلمين من الأمم الأجنبية التي دخلت تحت حوزة المسلمين ، يكون معنى هذا القول أن الانحياز إلى أحد الطرفين والالتزام بالقول بأحدهما والجدل فيه والقطع عنه ، قد أتى إلى المسلمين من هذه الأمم ، ولم يأتهم من مصدر عقيدتهم ، وهو القرآن ؛ لأننا عرفنا رأي القرآن في هذا ، وأنه ما قطع في أحد الطرفين بحكم ولا نص على رأي ، دفعاً لما قلنا ، وبمبدأ عن الجدل الكلامي ، والنقاش اللفظي الذي وقع فيه المتكلمون مخاضين . ولو تدبر كل منهم ما يريد الآخر لما طال هذا النقاش ، ولما وقع ذلك الاختلاف . هذا أولاً

وأما ثانياً فالتنا قول .

اتفق المؤرخون الذين كتبوا عن «غيلان» على أن هشام بن عبد الملك هو الذي قتله ، إلا أنهم اختلفوا في سبب قتل هشام له ، فيروي ابن المرقضى أن هشاماً قتله لأنه رآه يتنادى على بيع ما في خزائهم ، أيام ولاء عليها ممر ابن عبد العزيز ، وأنه كان يحب بني أمية ؛ فأقسم هشام ليقنته إذا ولي أمر خلافة المسلمين ، فلما ولي خلافة المسلمين ، قذف ما أقسم عليه وقتله . وبناء على ما رواه ابن المرقضى يكون قتل هشام لغيلان سياسياً لا دينياً .

وأما باقي المؤرخين فيروون ما يدل على أن هشاماً قتله لقوله بالقدر ، وأنه أحضره له الأوزاعي فقطعه هذا بعد أن سأله في ثلاث مسائل لم يجب غيلان على واحدة منها ، فلما انقطع غيلان أخذه هشام وأمر به فقطعت يده ورحلاه فمات ، وقيل : إنه صلب حياً على باب (كيسان) بدمشق .

وفي هذا يقول ابن فباتة المصري في كتابه (سرح العميون) : لما بلغ هشام ابن عبد الملك مقالة غيلان في القدر ، أوصل إليه رسأله : يا غيلان ما هذه المقالة

التي بلغتني عنك في القدر ؟ فقال : يا أمير المؤمنين : هو ما بانك ، فأحضر من أحببت يحاجتي ، فإن غلبني ضربت رقبتى . فأحضر الأوزاعي ، فقال له الأوزاعي : يا غيلان إن شئت ألقيت مبعاً ، وإن شئت خماً ، وإن شئت ثلاثاً . فقال غيلان : ألق ثلاثاً ، فقال له الأوزاعي : أقضى الله على عبد ما نهى ؟ قال غيلان : ما أدري ما تقول ! قال الأوزاعي : فأمر الله بأمر حال دونه ؟ قال غيلان : هذه أشد من الأولى . قال الأوزاعي : لحرم الله حرما ثم أحله ؟ قال غيلان : ما أدري ما تقول . فأمر به هشام فقطعت يده ورحلته فبات اه بناء على رواية ابن نباتة يكون غيلان قد قتل دفعا عن رأيه في القدر . ولقد اشتهر غيلان بهذا الرأي وجد له فيه أكثر من آرائه الأخرى ، حتى إنه كتب به إلى عمر بن عبد العزيز فدعاه عمر إلى سماع رأيه ، فاقنع به وولاه أمر الخزائن .

وفي هذا يقول ابن المرتضى في كتابه « المتبة والامل » : إن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا ، قال فيه : « أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت ، أعلم يا عمر أنك أدركت من الاسلام خطا باليا ، ورصما طافيا ، فيا ميت بين الاموات ، فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع ؟ أو يصنع ما يعيب ؟ أو يعذب على ما قضى ؟ أو يقضى ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى ، ثم يفضل عنه ؟ أم هل وجدت وحيا يكلف العباد فوق الطاعة ، أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ الخ . لما كتب غيلان إلى عمر بهذا دعاه عمر ، وقال له : أعنى على ما أنا فيه . فقال غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيها وينادى عليها ويقول : « تعالوا إلى متاع الخوفة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف الرسول في أمنه بغير سنته وسيرته ... إلى آخر ما ذكره . فسمعه هشام فتوعده أن ينتقم منه إذا ولي هذا الامر ، وكان ما أراد وهذا فيه القتل والعصب كما ذكرنا .

أما ابن نباتة فانه يقول : قال ابن مهاجر : بلغ عمر بن عبد العزيز أن غيلان وفلانا (يظهر أن فلانا هو صالح صاحبه كما قال ابن المرتضى) نطقا في

القدر فأرسل اليهما ، وقال : ما الأمر الذي تنطلقان به ؟ فقالوا : هو ما قال الله يا أمير المؤمنين . قال : وما قال الله ؟ . قال : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » ثم قال : « إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » ثم سكتا . فقال عمر : اقرأ ، حتى بلغنا « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا . وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إلى آخر السورة . قال : كيف تريان يا ابني الأثانة تأخذان الفروع وتدعان الأصول . اهـ

من هاتين الروایتين يظهر لنا أن غيلان كان مشغولا بالجدل دافعا عن رأيه في اختيار الانسان . وعلى الرواية التي تنصب الى أن قتل غيلان كان لأجل قوله بالاختيار نعلم أن غيلان كان رجلا غلصا لرأيه ، ويكفيها في الحكم على تبرئته أنه ما كان يريد بهذا الرأي إلا تصحيح المسئولية وقيام الناس بالتكاليف التي كلّفهم الله سبحانه بها ، ولولا هذا لاعتمد الناس على أنهم مجبورون ، وهربوا عما كلّفهم الله به ، وبهذا تسقط التكاليف وتضيع التشريعات . فجأى الله هذا الرجل جزاء إخلاصه لرأيه ، وأثابه على تعذيبه في الدنيا فيه نعيما خالدًا ، وجزاء مقبلا .

مواضع بليغة

قال عمر بن ذر : عباد الله لا تفتروا بطول حلم الله ، واحذروا أسفه ؛ فإنه قال عز وجل : « فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين . ولعلنا نلحقا ومثلا للآخرين » .

وقال الربيع بن خيثم : لو أن لي تفسين إذا علقت إحداها سمعت الأخرى في فكاكها ؛ ولكنها نفس واحدة ، فإن أنا أوتقتها من فكاكها ؟

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « من كانت الدنيا همه ، طال في الآخرة همه ، ومن خاف الوعيد ، لها صبر يريد ، ومن خاف ما بين يديه ، ضاق ذرقا بما في يده » .

متى كان التحدى بالقرآن ؟

بقلم فضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصبيدي
المدرس بكاية اللغة العربية

اختار الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم من بين العرب خاتماً لرسله ، وقد اقتضى هذا أمرين في المعجزة التي اختص بها . أولهما أن تكون من جنس ما اشتهر العرب بالتبوغ فيه ، لأن معجزة كل رسول تكون من جنس ما نبغت فيه أمته ؛ وثانيهما أن تكون معجزة باقية على الدهر ، لتبقى بقاء الشريعة التي أريد ختم الشرائع بها ، كما أريد ختم الرسل بالرسول الذي اختير لتبليغها ؛ وقد اقتضى هذا ودالك أن يكون القرآن الكريم معجزة النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد كان بمضر الرسل يبعث ومعه معجزته ، كما أرسل موسى إلى فرعون ومعه معجزة العصا وغيرها من معجزاته ، لأنه طلبها من ربه قبل أن يرسله إلى فرعون .

ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم حين أرسل لم ينزل عليه من القرآن إلا هذه الآيات من سورة العلق : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » . فلم يكن معه من معجزة القرآن حين بعث ما يتحقق به التحدى المطلوب في المعجزة ، لأن القرآن لم ينزل عليه جملة حين بعث ، وإنما نزل عليه مفرداً في ثلاث وعشرين سنة ، وكان ينزل عليه مفرداً على حسب الأحوال والوقائع .

ولم يتهيب النبي صلى الله عليه وسلم ما بعث به أول أمره كأنبياءه موسى ، ولم يطلب من ربه أن يؤيده بمعجزة كما طلب موسى منه ؛ لأن قومه لم يبلغوا من القوة والطغيان ما بلغ فرعون ، وكان له منزلة بينهم قبل بعثته حتى

كانوا يلقبونه الامين ، فلم يهيب من أجل هذا أمرهم ، ولم ير نفسه فى حاجة الى طلب معجزة يذهب بها اليهم ؛ وهذا الى أنه أراد أن يسلك فى دعوتهم طريقا هادئا غير طريق التحدى ، وأن يتلف فى دعوتهم ما أمكنه أن يتلف منهم .

فأخذ فى أول أمره يدعو الى السر من آنس منه فبولادعوته ، فأمنت به زوجة خديجة ، ثم آمن به ابن صه على بن أبى طالب ، وأقرب أصدقائه اليه أبوبكر الصديق ؛ ولم يزل يتلف فى دعوته ويدعو اليها فى خفية ، حتى آمن به نحو أربعين من قومه ، وكانوا يكتفون إسلامهم عن قومه خوفا منهم ، فإذا أراد أحد الصلاة ذهب الى شعاب مكة فعلى بها مستخفيا ؛ ولما بلغوا ذلك العدد اختار لهم دار واحد منهم ليحتضعوا بها سرا ، وهى دار الأرقم بن أبى الأرقم ، وكانت بأصل الصفا منفردة عن غيرها من الدور ، وقد مكث على هذا ثلاثا أو أربعين من السنين ، يتلف فى دعوته ، ولا يتحدى أحدا بها ، فلم يكن فى حاجة الى معجزة يتحدى بها من يعارضه .

ثم أمر بعد هذا أن يجهر بالتبليغ ، فتلف أيضا فى الجهر به ، وابتدأ لجمع عشيرته الأقربين من بنى عبد المطلب ، فعرض عليهم دعوته ، وطالب منهم أن يؤمنوا به ، فتكلم القوم كلاما ليئا ، ولم يشند فى جوابه إلا صه أبوطب ، فانه قال لهم : خذوا على يديه قبل أن تجتمع عليه العرب ، فان أسلمتموه ذلتم ، وإن منتموه قتلتم . فقال أخوه أبوطب . والله لننعمنه ما بقينا !

ولما جهر بالدعوة لم يطالبه قومه بآية عليها فى أول الامر ، بل كانوا يستخرون منه ويستعزئون به فى مجالسهم ، وكان إذا مر عليهم يقولون . هذا غلام عبد المطلب يكلم من السماء ! وكانوا لا يهتمون فى أمره بأكثر من ذلك ، استغفافا بدعوته ، واستهانة بأمرها ، لأنهم كانوا يظنونها سخابة صيف ، ولا يظنون أنه سيكون لها شأن بينهم .

فلما تابر عليها وأخذ فى عيب آلهتهم وتسفيه عقولهم ، تارت حمية الجاهلية فى رءوسهم ، وأخذتهم الفيرة على آلهتهم ؛ ولكنهم مضوا على استغفافهم بأمره ، فلم يتوجهوا إليه أن يكف عنهم ، ولم يطالبوه بمعجزة يؤيد بها دعوته .

بل ذهبوا الى عمه أبي طالب فشكوه اليه ، فردهم رداً جميلاً ، فانصرفوا عنه
فينظرون ما يفعل معه .

ولكنه مضى في دعوته لا يصدّه شيء مما يريد ، فترأى الأمر عليهم ،
وأضمررا له المداوة والحد ، ولكنهم مضوا في تفاضيمهم عنه ، وذهبوا إلى
عمه أبي طالب يشكونه مرة أخرى ، وقالوا له : إما أن تكفّ أو ننزله وإياك
في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين . فدعاه أبو طالب وقال له : يا ابن أخي ، إن
القوم جاءوني فقالوا لي كذا ، فأبى على هلك ، ولا تحمّلني من الأمر مالا
أطيق . فظن أن عمه خاذله ، فقال له : والله يا عمّ ، لو وضعت الشمس في يميني
والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما فعلت ، حتى يظهره الله أو أهلك
دونه اثم بكى وولّى ، فقال أبو طالب : أقبّل يا ابن أخي ، فأقبل عليه ،
فقال له : اذهب فقل ما أحببت ، والله لا أسلمك !

فلما رأوا أبا طالب لا يجيبهم إلى منه عن عيب آلهم ، أخذوا يؤذونه
ويؤذون أصحابه ، فلقوا من أذاهم شيئاً كثيراً ، ولكنهم صبروا على أذاهم ،
وثبتوا على إيمانهم ، ولم يكفّ النبي صلى الله عليه وسلم عن عيب آلهم ،
فاجتمعوا للشورى في أمره ، فقال لهم عتبة بن ربيعة العبشمي : يا معشر
قريش ، ألا أقوم لحمد فاكه وأعرض عليه أموراً علة يقبل بعضها فتعطيه
إياها ، ويكف عنا ؟ فأجابوه إلى ذلك ، فقام إلى النبي صلى الله عليه وسلم
وهو يصلي في المسجد ، فقال له : يا ابن أخي ، إنك منا حيث قد علمت ، من
خيارنا حسباً ونسباً ، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فزوّدت به جماعتهم ،
وسلّمت أحلامهم ، وعبت آلهم ودينهم ، وكفّرت من مضى من آبائهم ،
فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها ، لعلك تقبل منها بعضاً .

فقال النبي صلى الله عليه وسلم : قل يا أبا الوليد اسمع .

فقال : يا ابن أخي ! إن كنت إنما تريد بما جئت من هذا الأمر ، لا
جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا ، وإن كنت تريد شرفاً سوّدناك
علينا ، حتى لا تقطع أموراً دونك ؛ وإن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا ؛

وإن كان هذا الذي يأتيك ربي من الجن لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب ، واذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه ، فانه ربما غلب التابع على الرجل حتى يذأوى .

فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لقد فرغت يا أبا الوليد ؟ فقال : نعم . فقال : فاسمع مني . فقرأ عليه أول سورة فصلت « بسم الله الرحمن الرحيم ، حم ، تنزيل من الرحمن الرحيم ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون » الآيات إلى قوله : « فإن أمرضوا قتل أنذرناكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود إذ جاءتهم الرسل من بين أيديهم ومن خلفهم ألا تعبدوا إلا الله قالوا لو شاء ربنا لآزلن ملائكةنا بما أرسلتم به كافرون » .

فأمسك عتبة بفيه ، وناشده الرحم أن يكف عن ذلك ، فلما رجع عتبة سأله فقال لم : والله لقد سمعت قولاً ما سمعت مثله قط والله ما هو بالشعر ولا بالكهانة ولا بالصحرا يامعشر فريش أطيعوني فاجعلوها لي ، سألوا بين الرجل وبين ما هو فيه ، فاعتزلوه ، فوافقه ليكون لكلامه الذي سمعت نبأ ، فان نصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم ، وإن يظهر على العرب فعزه عزكم . فقالوا له : لقد سحرنا محمد فقال لم : هذا رأيي .

ثم عرضوا على النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك أن يشاركهم في عبادتهم ويشاركونه في عبادته ، فأنزل الله تعالى في ذلك « قل يبايها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم تعبدون ما أعبد » السورة .

ثم طالبوا منه بعد ذلك أن ينزع من القرآن ما يعظمهم من دماء الأوثان والوعيد الشديد ، فبأق بقرآن غيره أو يبطله ، فأنزل الله جواباً لهم في سورة يونس « قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي » الآية - ١٥ - من سورة يونس .

فلما رأوا أن هذه المطالب التي يعرضونها عليه لا تقبل منهم ، صادوا إلى تعجيره بطلب الآيات ، وكانوا يطلبونها على سبيل التعتت ، ولم يطلبوها

ليؤمنوا بها ، وكان هذا بعد أن مضى زمن طويل على بعثته إليهم ، فكان من أول ما ورد من هذا في آخر سورة الأعراف « وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا ؟ قُلْ إِنَّمَا أُنْصِبُ يَدِي إِلَىٰ رَّبِّي ، هَذَا بَصَاطٌ مِّنْ رَبِّكَ وَهَدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » الآية - ٢٠٣ - من سورة الأعراف ، وهي السورة التاسعة والثلاثون من السور التي نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك في سورة الفرقان « وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ؟ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا . أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ؟ وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَسْمَعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْهُورًا » الآيتين - ٨ ، ٧ - من سورة الفرقان ، وهي السورة الثانية والأربعون من السور التي نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك في سورة طه « وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّنْ رَبِّهِ ؟ أَوْ لِمَ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ » الآية - ١٣٣ - من سورة طه ، وهي السورة الخامسة والأربعون من السور التي نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك في سورة الفصص ما يشبه أن يكون تحديًا بالقرآن : « فَلَمَّا جَاءَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ ؟ أَوْ لِمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلِ ؟ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا ، وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ مِنْ قَبْلِ قَاتِلُوا بِكِتَابِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَنْتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَكْفُرُونَ بِالْهُدَىٰ ، وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعِيدٌ هَدًى مِنْ رَبِّهِ ؟ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » الآيات - ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ - من سورة الفصص ، وهي السورة التاسعة والأربعون من السور التي نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك في سورة الإسراء تحدي صريح لهم بمحزنة القرآن « قُلْ لِّئَلَّا اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا » الآية - ٨٨ - من سورة الإسراء ، وهي السورة الحادية والثلاثون من السور التي نزلت بمكة ، وكان نزولها بعد حادثة الإسراء ، وكانت هذه الحادثة قبل الهجرة إلى المدينة بسنة ، أي في السنة الثانية

عبرة من البعثة ، وهذه هي السنة التي اتخذ فيها التحدى بمعجزة القرآن شكله الصريح ، وكان هذا بعد أن نزل منه حمون سورة ؛ وهذا قدر صالح للتحدى به في أول الأمر ، وإن كان التحدى قد تدرج بعد هذا إلى أن صار بصورة واحدة من القرآن .

ولو كان هذا الإدماء صحيحا لامكنهم أن يأتوا به ، ولكن أسهل وسيلة للفصل في تلك الخصومة التي طال أمرها بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم . ولقد بلغ من أمرهم في محاولة التخلص منها أن عرضوا عليه أن يجعلوه ملكا عليهم ، وأن أغروه بمال كثير يجمعونه له ؛ وهذا عرض منه لا يكلفهم أن يجعلوه ملكا ، ولا أن يجمعوا له مالا كثيرا ، فلو كان في قدرتهم لما أحجموا عنه ، ولوصلوا به إلى ما يريدون من إبطال أمره .

وهنا أمر لا بد من لفت النظر إليه ؛ لأنه لم يلتفت أحد إليه إلى عصرنا مع أنه يتوقف عليه معرفة التحدى بمثل القرآن على حقيقته ، ويعرف به السر في أنهم لم يمكنهم الاتيان به ؛ وذلك أن أعظم ما يعتاز به القرآن أمران : أولهما وأقواما : أنه كتاب هداية ، وثانيهما أنه في أعلى أسلوب عربي ، ولا بد أن يسخر الأمران في التحدى بمثله ، وإن كان المشهور بين الناس أن التحدى به كان في الأمر الثاني فقط ، لأن التحدى به في الهداية قد صرح به في بعض صور التحدى ، وهو ما سبق من قوله تعالى في سورة القصص : **قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَنِ يُفَصِّلَ** .

وإذا كانت الهداية داحلة في التحدى بمثل القرآن ، وكانت هداية القرآن لها تأثير في إيجازه كما كان لقوة أسلوبه ، كان أولئك الناس في ضلالهم أعجز الناس عن ذلك التحدى ، وإن بلغ أسلوبهم في القوة ما بلغ ؛ لأنهم إذا تحدوا القرآن لم يتحدوه في أسلوبه فقط ، بل تحدوه في هدايته أيضا ، لأن أمرها عندهم أهم من أمر أسلوبه ؛ وهنا يكون عجزهم وصعقتهم ، لأنهم مبطلون في العقائد والفرائع ، فينقصهم دكن الهداية في التحدى ، ومتى نقصهم ذلك الركن لم ينفعهم ما امتازوا به من فصاحة وبيان ؛ لأن الأمر في التحدى لا يقتصر على الفصاحة والبلاغة ، بل هناك ما هو أهم منهما فيه ، وهو الحق

وماله من روعة أملو على روعة البيان ، والباطل وما يقعد به من ضعف لا ينهض به قوة الأسلوب .

فلا غرو بعد هذا أن يقف أولئك الناس حيارى أمام ذلك التحدى ، ولا غرو أن يداروا ضعنهم وعجزهم بالطنن في القرآن ؛ فبقولوا فيه مرة إنه سحر ، ومرة إنه شمر ، ومرة إنه أساطير الأولين ، الى غير هذا مما طعنوا به فيه ، ثم تحذوا بعد هذا بسورة مثل القرآن في سورة يونس : « أم يقولون افتراء » ، قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، الآية — ٣٨ — من سورة يونس ؛ وهي السورة الواحدة والخمسون من السور التي نزلت بمكة .

ثم تحذوا بعد هذا بمسحور من القرآن في سورة هود : « أم يقولون افتراء » ، قل فأتوا بمسحور مثله مقتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين — الآية ١٣ من سورة هود ، وهي السورة الثانية والخمسون من السور التي نزلت بمكة .

ثم تحذوا به بعد هذا في سورة الطور : « أم يقولون تقوله » ، قل لا يؤمنون ، فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين ، الآيةين — ٣٣ ، ٣٤ — من سورة الطور ، وهي السورة السادسة والسبعون من السور التي نزلت بمكة .

ثم تحذوا بعد هذا بسورة واحدة منه في سورة البقرة : « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين . فإن لم تفعلوا ولئن هموا فأتوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » ، الآيةين — ٢٣ ، ٢٤ — من سورة البقرة ، وهي أول سورة نزلت بالمدينة .

وكان هذا آخر ما تحذوا به في القرآن ؛ وقد اختتم بمنزل ما افتتح به من إعلان عجزهم صريحا أن يأتوا بما تحذوا به ، ولكنهم لم يكفوا بطعنهم التحدى عن الطعن في القرآن ؛ ومما كانوا يقولونه فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم يتلقاه من بعض الأماجم من أهل الكتاب : « ولقد نعلم أنهم يقولون »

إنما يعلمه بشرٌ ، لسانُ الذي يُلحدونَ إليه أجميٌّ وهذا لسانُ عربيٍّ مبينٌ ، الآية — ١٠٣ — من سورة النحل . وقد بلغ من تبجحهم في الطعن أنهم كانوا يدّعون القدوة على أن يأتوا بمثله ، كما قال تعالى في الآية — ٣١ — من سورة الأنفال « وإذا تتلى عليهم آياتنا ظالوا فقد سمعنا ، لو نشاء لقلنا مثلَ هذا إنَّ هذا إلا أساطيرُ الأولين » .

وهو منهم تهرب عن ذلك التحدى ، بل إن طعنهم فيه بذلك مما تنهض به الحجة عليهم ، لأنه لو كان سحراً أو شجراً أو من أساطير الأولين ، لكان من جنس كلامهم ، ولم يكن من عند الله تعالى ، فيكون التحدى به أهون عليهم ، ويكون الإتيان بمثله مما يدخل في مقدورهم .

وقد داروا ضغفهم أيضاً باصرارهم على ما كانوا يطلبونه من الآيات قبل التحدى بالقرآن ، كما حكى عنهم في سورة الأنعام : « وقالوا لولا أنزل عليه ملكٌ ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا يُنظرون » الآية ٨٠ من سورة الأنعام .

فهذا تهرب أيضاً منهم عن التحدى بمعجزة القرآن ، لأنه قد جعل القرآن بمعجزته التي آتاه الله بها ، فسكان من الواجب عليهم أن يقفوا عند تحديهم بهذه المعجزة ، وأن يحاولوا الإجابة عن هذا التحدى ، أو يقرروا بمعجزهم . وإذا كانت هذه الآية في نظرم أقل من آيات الرسل السابقين ، فإن هذا أيضاً مما تنهض به الحجة عليهم ، لأنه مما يهون أمر تحديهم بها . فيكون الواجب عليهم قبول هذا التحدى ، لا التهرب منه بطلب آيات أخرى

على أن الله تعالى قد أجابهم عن طلب هذه الآيات بقوله مثلاً في الآية السابقة من سورة الأنعام : « ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون » . فهو لا يريد أن يأخذهم بالمذاب إذا لم يؤمنوا كما أخذ الأمم السابقة ، وإنما يريد أن يعلمهم إذا لم يؤمنوا ، ورحمة بهم ، واستبقاء لهم ، لأنه يريد أن يحتم بهم رسالته ، وأن يعلمهم آخر الأمم التي تحمل دعوته ، وهذا إنما تناسبه معجزة القرآن ، لأنه يقتضى التحدى فيها بمحاولة الاقتناع بالدليل ، ولا يقتصر الأمر فيها على التحدى الذي لا يكون فيه إغذار وإمهال ؟

في بلاد الروبة والاسلام :

نهضتان زميلتان

لقضية الاستاد الشيخ محمد عبد المدين
المدرس بكلية الشريعة

كان العرب والمسلمون في أوائل هذا القرن في حالة يرثى لها ، قد استول
عليهم ضعف سيامي ، وضعف فكري ، شل جميع بلادهم وأممهم ، ومكنا
للمستعمرين المعاصيين من بلوغ أهدافهم ، وتحقيق مآربهم على أحسن ما يريدون .
فمن مظاهر ذلك الضعف المياسي أن الامة الاسلامية تفرقت الى دويلات
صغيرة محكومة بغيرها ، ولا شأن لها في نفسها ، فضلا عن أن يكون لها شأن في
أحوال العالم ، وبدت هذه الدويلات متقاطعة متنازعة فيما بينها ، لأن المستعمرين
قد نجحوا في إيقار الصدور ، وتقطيع الاوصار ، وأن تحتفظ كل منها بأسباب
الضعف والاحقاد القديمة ، وأن تضيف الى هذه الاحقاد ما كان يحده يوما
بعد يوم ، وتزداد به النار اشتعالا .

ومن مظاهر ذلك الضعف السيامي أن الأمم الشرقية كلها ، ولا سيما العرب
والمسلمون ، قد رزحوا تحت سيطرة اقتصادية طانية ، لا تعرف الرحمة ، وليس
لها ضمير ولا قلب ، أشاعت فيهم الفقر والترقة ، والتدل والمسكة ، وانغصبت
خيرات بلادهم ، وكنوزهم الطبيعية ، فتمتع بها المنعمون على أعين من أهلها
وهم يشهدون ، ومن العجب أن هؤلاء المستعمرين قلة لا تذكر بجانب هذه الملايين
المتضخمة المسخرة ، وأن المساحة الارضية لأمة من الأمم المغلوبة ترو
أضعافا على مساحة الامة الغالبة ، فلم يكن الفقر في الرجال والمعد ، ولا في
أسباب الثروة الاقتصادية . وإنما كان فقرا في النفوس أدنى اليه التقاطع
والندابر وضعف الشوكة ، والاستسلام الى عوامل الضعف والتفكك .

ولم يكن الضعف المكري والعلمي بأقل من الضعف السياسي والاقتصادي ،
فقد أقرت بلاد الروبة والاسلام من الافذاذ المخترعين ، والعلماء الباحثين

للمنابرين ، ورجعت القهقري حتى فيما كانت تحسنه من العلوم والمعارف ، فقفا فيها التقليد والجحود والاشتغال بما لا يجدى من المناقشات والمجادلات التي جعلت الأمة الواحدة عناصر متفرقة ، وطوائف مختلفة يعادى بعضها بعضا ، ويربص بعضها ببعض ، وكثرت هذه الطوائف والفرق ، وتقاذفوا فيما بينهم تهم التكفير والالحاد والزندقة وما إليها من المطامع التي كانت تنزل بردا وصلاحا على قلوب المستعمرين ، وتؤيد في مهنتهم التي لا مناص لهم من الاضطلاع بها ، لتفريق كلمة الشعوب ، وتوطيد سلطانهم فيها الى الابد .

نعم إن هذا القرن لم يكن هو المسئول الاول عن هذا الانحلال ، وإنما ورثه مما قبله من القرون السابقة عليه ؛ تلك القرون التي مهدت بخلافاتها وجودها وانسلاخها عن سنة السلف الصالح من الاولين ، الى هذا المصير ؛ ولكن العرب والمسلمين في هذا القرن قد بذوا من قبلهم في ذلك ، ولم يسمحوا بأى تطور أو إصلاح من شأنه أن يخفف عنهم أعباءه النزال ، مع أن فرصا كثيرة واتتهم ، ولم يعتبروا بمن حولهم من الأمم التي أحسنت التخلص من هائلها وأمراضها ، والسير في طريق الرقي والتقدم .

وكانت تبدو في الحين بعد الحين نحات من النور ، ونبضات من الإحساس حين يقوم بعض المصلحين ، أو دعاة النهوض بالكلام في هذه النواحي ، والتحذير من الاسترسال فيها ، ولكن هذه الأصوات كانت تذهب هباء ، وتتفرق بددا ، ولا تجد آذانا سمعية ، ولا قلوبا واعية ، ولا عملا يؤاثرها من الحكومات والشعوب ؛ ذلك بأن النوم كان عميقا ، والمرض كان قد تأصل واستقرت جنوده وتشميت .

وفي وصف هذه الحالة يقول حكيم الشرق ، المصلح العظيم ، جمال الدين الأفغاني :

« إن الشرق بعد ما كان له من الجاه الرفيع ، والمقام المنيع ، والسلطنة المظيمة ، وبسطة الملك ، وعظيم الشوكة ، وكثرة الصنائع والبدايع ، ووفور الامتعة والبضائع ، ورواج سوق التجارة ، وذيوع العلوم ، والمعارف ، وشيوع الآداب والفنون - ما هبط عن جليل مرتبته ، وما سقط عن رفيع

منزلته ، ولا استولى الفقر والفاقة على ما كنيه ، ولا غلب الذل والاستسكانة على عاصريه ، ولا تملط عليه الأجانب ، ولا استعبدت أهله الأباغيد ، إلا لأعراض الشرقيين عن الاستنارة بنور عقولهم ، ونطرق الفساد في أخلاقهم . فانك تراهم لا يتعبدون أصراً ، ولا يتقون في أفعالهم شرّاً ، ولا يكونون للجب التافع ، ولا يجتنبون الضار ؛ طرأ على عقولهم السبات ، ووقفت أفكارهم عن الجولان في إصلاح شئونهم ، وعميت بصائرهم عن إدراك النوازل التي أحاطت بهم ؛ لا يحسون المصائب قبل أن تمس أجسادهم ، وينسونها كالبيمة بعد زوال آلامها ، وانهمال جراحها ؛ رثعوا الذل ، وألقوا الصغار ، وأنسوا الهوان ، واتقادوا للعبودية ، وتظاهروا مع الذل المتمكن من قلوبهم بالكبر والمظنة ، وفشا بينهم الشقاق والتفاق ... الخ .

ومن جهة أخرى كان المنادون بالإصلاح ، والنعاة إلى النهوض ، يجدون مقاومة عنيفة ، لامن المستعمرين الذين يطيب لهم بقاء هذا الضعف والركود فحسب ، ولكن من إخوانهم وأهليهم أيضاً ؛ فقد كانوا يهتمونهم في أغراضهم ويتظنون بهم ، وينعون عليهم دعاتهم الإصلاحية ، زاعمين أنهم من دعاة هذا الطريق أو ذاك ، وأنهم إنما يريدون لصرة أفكار هذه الطائفة أو تلك ، فلم تستطع الأمة أن تسمع دعوتهم إلا في غمار من الضجيج ؛ ضجيج الافتراء عليهم ، والتشويه لأغراضهم .

وهكذا كان المنبهون إلى الخطر قلة ، وكان الذين يجاهرون به وينادون بالقضاء عليه قلة في هذه القلة ، ثم هم في ندائهم على حذر واحتياط وتحفظ من شأنها أن تجعل النباء خافتاً ضعيفاً ؛ ولن تنجح دعوة إصلاحية إلا إذا كان الصوت الذي ينادى بها جهورياً صريحاً لا يعرف الدوران حول المقاصد ، وإنما يأتي إليها وإلى كل ما يريد في سبيلها مجابها ومواجهها .

ظلت حال البلاد العربية والإسلامية على هذا النحو من التفرق والانحلال والضعف إلى عهد قريب ، وذات الأمة من ذلك الهوان والفقر والذل والجهل ، ثم أدرك الله لهذه الأمم أن تنكشف رويداً رويداً ، وأن تتراجع عن الصدور

اتقيا لها شيئا بمقد شيء ؛ فأدرك العرب والمسلمون جميعاً أنهم مسوقون الى الهاوية ، وأن عليهم أن يبقوا ولا يندفعوا في هذه الطريق ؛ وأن يأخذوا في أسباب التخلص من هذا المصير الفاجع الذي ينتظروهم ، وحينئذ بدت في آفاقهم دعوتان متراملتان ، وبدت تبشير الانصاة إلى هاتين الدعوتين ، وتجاوبت بهما أرجاء العالم العربي والاسلامي .

(١) إحداهما : الدعوة الى التلاحم بين الشعوب العربية ، ثقة بأنهم إذا اتفقوا وتعاونوا ، وتطهرت قلوبهم من أحقاد الماضي التي ورثوها ، أو أورثهم إياها المستعمرون ، دون أن يكون لهم يد فيها ، فقد قضوا على السبب الأول والاكبر من أسباب ضعفهم ، وساروا الخطوة الاولى في طريق استعادتهم لمجدهم وعزيم .

بهذه الدعوة التي استجابت لها الامة العربية في شتى البلاد ، والتي كان من آثارها إنشاء الجامعة العربية ، صحا الوعي القومي ، وأصبح للعرب سياسة مرسومة مفهومة متبادلة بين سائر شعوبهم ، تتعاون كلها على تحقيقها لصالح أبنائها ، بل لصالح العالم كله شرقية وغربية ؛ لأن هذا الجزء المتقارب من أرض الله ، إذا نجح واستقامت أموره على نحو يليق بعالم متحضر ، كان عوناً لهذا العالم على تيسير السعادة والهناءة لجميع الشعوب ، وإقرار الامن والطمأنينة والسلام في جميع بقاع الأرض ؛ فالسلم حالة مشتركة ، والعلم حالة مشتركة ، والرفاهية حالة مشتركة ، وهكذا كل شأن من شئون العالم ، ولا سيما في عصرنا الحاضر الذي قضى فيه على الفروق ، وطويت بين أرجائه الأبعاد والمسافات ، يجب أن يفهم على أنه وحدات متماسكة تكون آلة واحدة ، وتهدف إلى غرض واحد ، هو إنشاء عالم سعيد هاتئ متعاون من بني الانسان دون تفريق بين الاجناس والأوطان والشعوب .

(٢) والدعوة الأخرى : هي دعوة دينية فكرية ثقافية ، تعالج الناحية الأخرى التي مئى بها المسلمون خفت عليهم كلمة القتل والهوان ؛ هي دعوة جميع الفرق الإسلامية ، والطوائف المختلفة في سائر الشعوب التي تؤمن بالقرآن

الى نبذ المخلطات التي لا طائل تحتها ، وليس لها صلة بالمعتقدات الإسلامية الصحيحة ، ولا دخل لها فيما يكون به المؤمن مؤمنا ؛ ففي الأمة الإسلامية طوائف و فرق كلها تدين بالإسلام ، وتأخذ بأصوله المسلمة ، وقواعده المستمدة من كتابه وسنة رسوله واجتهاد المجتهدين ، وإنما يفرق بينهم نظريات ومسائل لا وزن لها عند الذين يؤثرون الحقائق الواقعية ، والعمليات المنعقدة ، ولم يكلف الله أحدا بالخوض فيها ، ولا الإيمان بشيء معين منها ، ولا هي تساوى في قيمتها الفكرية ما ينجم عن الخلاف فيها والنصب لها ، من الشر والقطيعة والافساد بين المسلمين ؛ وإذا كان الأمر كذلك فليقلعوا باب الجدل والنقاش في هذه المسائل ، وليستغنوا عنها ، فإنهم لا يخشرون بذلك شيئا ، وسيكسبون الوحدة الدينية ، والاحوة الإسلامية ، التي كافت لهم عزا وقوة ، ويستريحون من هذه الحرب النظرية التي فرقت بينهم ، وجعلتهم يتراشقون بالثمن جزافا ، وهم أهل قبلة واحدة ، وكتاب واحد ، ورسول واحد .

إن القاعدة الذهبية التي يجب أن تسود المسلمين في جميع شعوبهم وطوائفهم ، هي هذه القاعدة التي تادى بها من قبل حكيم الاسلام جمال الدين ، وهب عنها المصلح الكبير السيد محمد وشيد رضا أحسن تعبير حين قال : « تتعاون فيما تتفق عليه ، ويعذر بعضنا بعضا فيما يختلف فيه ، ويدعو كل طائفة لمقاومة البدع الفاشية فيهم لتكون دعوتهم أقرب إلى القبول » .

هذه هي الدعوة الفكرية الدينية ، التي زاملت الدعوة السياسية العربية ؛ وقد أذن الله بهما معا في هذا العهد الأخير ؛ ولم تقتصر هذه الدعوة الفكرية على ما كان يقتصر عليه الداعون من قبل ، ولكنها اتخذت مظهرا إيجابيا فعلا ، فتألفت لها جماعة منظمة اسمها « جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية » ، تضم مؤسسين من أكبر الرجال في مصر وغيرها ، ويبيح قانونها أن ينضم إليها من أراد أن يجاهد في سبيل وحدة المسلمين من جميع الشعوب ، واتخذت لها دارا في القاهرة ، ووضعت لها قانونا يرسم أهدافها ، ويحدد أغراضها ، التي لا صلة لها بالسياسة ، وينظم أعمالها .

وقد تقدمت هذه الجماعة إلى العالم الاسلامي ببيان مستفيض ، فرجبت بتأليفها جميع الطوائف الاسلامية في مصر والعراق وإيران والشام والحداز واليمن وغيرها ، وتوالت عليها رسائل التأييد ، مما يبشر بعهد زاهر ونجاح لهذه الدعوة المباركة ، إن شاء الله .

وقد مد الأزهر الشريف يد المعاونة لهذه الجماعة ، فاشترك في تأسيسها بجماعة من علمائه ، في مقدمتهم أربعة من أعضاء جماعة كبار العلماء ، وبينهم رئيس لجنة الفتوى ، وعميدان من عمداء الكليات ، ورئيس مسئول في إدارة الأزهر هو فضيلة الشيخ المدير ، وغيرهم ، وهم جميعا يمثلون المذاهب المختلفة ، ووجوه النشاط الفكري المتعددة ، كما أمدتها جامعة فؤاد الأول بأثنين من علمائها الفضلاء ، واشترك فيها وزيران جليلان ، أسندت إلى أحدهما رياستها ، وهو حضرة صاحب السعادة العربي الكبير والاحتفاعي الناشط محمد علي علوة باشا ، كما اشترك فيها أحد المستشارين النافعين بحكمة النقص والإبرام ، وسماحة مفتي فلسطين الأكرم ، ورئيس جمعية الاخوان المسلمين « مرشدها العام » وسدويون من أفضل علماء الشيعة الامامية والزيدية وغيرهم ، وتولى « مائتها رجل من فضلاء المشتغلين بالشئون الاسلامية ، ذو خبرة عظيمة بها . وبذلك استكلت هذه الهيئة الناشئة كل العناصر العاملة المفكرة ، وبدأت عملها في هدوء وسكينة ؛ وإنها لو اصلة إن شاء الله بفضل معاونة المسلمين إلى تحقيق غرضها الشريف .

وقد جاء في البيان الذي تقدمت به هذه الجماعة إلى العالم الاسلامي ، بعد استعراض حالة المسلمين ، وبيان واجب المفكرين ما نصه .

« نقدم جامعتنا هذه الى العالم الاسلامي الذي رزح تحت أثقال التفرق أحيالا بعد أجيال ، وقرونا تطاول عليها الأمد ، فنبشر المسلمين بعهد جديد نرجو أن يكون بدءاً لاتقشاع سحب الخلاف من جوارحهم ، ونرجو أن تكون الخطوات فيه الى هذا الغرض الشريف سريعة موفقة ، إن شاء الله .

« وقد ألفت هذه الجماعة في مصر حاضرة الاسلام ، وملق أفسار المسلمين ، ومشرق شمس الأزهر الشريف ، تلك الجامعة العلمية الاسلامية التي

تهوى إليها أفئدة من الناس في مشارق الأرض ومغاربها ، على أن تكون لها فيما بعد فروع في شتى البلاد ، ومختلف البقاع ، تسير على نهجها ، وتخدم فكرتها ، وتعاون على جمع كلمة المسلمين بكل ما تستطيع من ألوان التعاون .

« وإننا حين نعلن في العالم الاسلامي نبأ تأليف هذه الجماعة ذات الغرض الاسمي ، لندعو من كل مسلم أن يتقبلها بقبول حسن ، وأن يضم جهده الى جهود أعضائها ، وأن يث فكرتها ، ويعمل على تحقيق غايتها . نرجو ذلك من كل أمة وطائفة وجماعة وفرد ، ونرجو من كل من يؤمن بالقرآن ، ويعتقد برسالة محمد عليه الصلاة والسلام ، واقفه في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه » .

الاجوبة المسكتة

قال أبو العيثاء قلت لأحمد بن أبي دؤاد : إن قوما تصافروا على . فقال : « يد الله فوق أيديهم » . قلت إهم عدد وأما واحد . فقال : « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة » . قلت إن للقوم مكرًا . فقال « ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله » .

وهما نهار بن توسعة الشاعر ، مسلم بن قتيبة والى خراسان بعد يزيد بن المهلب . فطلبه مسلم فهرب منه ، ثم دخل عليه بكتاب أمه .

فقال له مسلم : ويحك بأى وجه تلقاني ! فأجابه الشاعر بالوجه الذي ألقى به ربي ، وذنوبي اليه أكثر من ذنوبي اليك . فقربه الأمير ووصله وأحسن اليه . وأقبل المنصور يوما راكبا ، والفرج بن فضالة جالس عند باب الذهب ، فقام الناس إليه ولم يتم الفرج بن فضالة . فدعا به المنصور وقال له : ما منعك أن تقوم لي مع الناس ؟ فقال له : خفت أن يسألك الله عنه لم رضيت به وقد كرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه ؟ فسكن غضب المنصور وقربه وقضى حوائجه .

علوم القرآن

علم المنطق والمفهوم

مفهوم المخالفة

لفضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين

المدرس بمعهد طنطا الثانوى

بيّنا في المقالين السابقين المطوق بقسميه ومفهوم الموافقة ، وفي من البحث مفهوم المخالفة ؛ وزيد أن نبين معناه وأبواعه ، والحجاج والجدل الدائر حول : هل هو حجة في التشريع وتقرير الأحكام ، أولا ؟ وهو في الواقع موضوع هام جدا يتصل بما يقتضيه بعض الأدلة من البحث عن أمرار اللغة ومرامي أساليبها العالية من جهة ، ومسالك المجتهدين في أخذ الأحكام من الأدلة الأصولية من جهة أخرى .

حده وأنواعه :

قال الأصوليون : مفهوم المخالفة : ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق ، على معنى أن يكون الحكم الثابت في محل السكوت مناقضا للحكم الثابت في محل النطق ؛ ويسمى عندهم دليل الخطاب ؛ مثاله قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » فنطوق الآية بتحريم قربان النساء مدة الحيض ، ومفهومها المخالف حواز القربان عند انقضاء مدة الحيض ، والجواز والتحريم نقبضان ؛ وقوله تعالى « حتى يطهرن » بالتخفيف قراءة حفص معناه حتى ينقطع الدم ، وبالتعديد قراءة غير حفص معناه حتى يغتسلن ، وهو خلاف بين الأئمة ، فبعضهم أجاز الجماع عند انقطاع الدم وإن لم تغتسل المرأة تمشيا مع قراءة حفص ، وبعضهم منعه حتى تغتسل تمشيا مع القراءة الثانية ، وهو خلاف له معناه في موضوعنا ،

إذ هو يحدد منطوق الآية ومفهومها ، فعلى قراءة التشديد تكون المدة الواقعة بين انقطاع الدم والفصل داخلة في منطوق الآية الموجب للتحريم ، إذ القربان محرم حتى تفتسل ، فإذا تأخرت عن الاغتسال مدة طويلة أو قصيرة كان الوقع محرماً عملاً بالمنطوق .

وعلى قراءة حتم لا يكون محرماً بعد انقطاع الدم وقبل الفصل ، فيكون داخلاً في مفهوم المخالفة . ومن هنا تعلم أن أساس المفهوم مطلقاً ، سواء أكان مفهوم موافقة أم مخالفة ، هو تخصيص محل النطق بالذكر ، وأن مناط الفرق بينهما هو أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة إنما هو تأكيد مثل الحكم المنطوق به في محل السكوت كما تقدم في قوله تعالى : « فلا تقل لها آف ولا تقهرها » وفائدته في مفهوم المخالفة إنما هو نفي مثل الحكم المنطوق به في محل السكوت كما في الآية السابقة : « حتى يطهرن » . ولا بد في ذلك من نظر عقلي سليم ، ومعرفة أساليب القرآن في آيات الأحكام ومطلب المجتهدين في استنباطها ، لأن مجرد تخصيص محل النطق بالذكر لا يفهم منه أن التخصيص هل هو لتأكيد حكم المنطوق في المفهوم أم هو لتنفيه عنه ؛ وسبيل ذلك هو النظر في حكمة مشروعية الحكم المنطوق به ؛ فإن عرفت ، وعرف أنها متحققة في المسكوت عنه ، وأنها أولى باقتضاء الحكم فيه من الحكم في محل النطق ، علم أن فائدة التخصيص هو التأكيد ، وأن المفهوم مفهوم موافقة كما في آية النهي عن إيذاء الوالدين ؛ وإن لم تعرف حكمة مشروعية الحكم مطلقاً ، أو عرفت ولكن لم تكن متحققة في محل السكوت ، أو كانت متحققة ولكنها لم تكن أولى باقتضاء الحكم فيه ، علم أن فائدة التخصيص إنما هو نفي مثل الحكم عن محل السكوت ، وأن المفهوم مفهوم مخالفة .

أنواعه :

ينقسم مفهوم المخالفة ، عند القائلين به ، إلى عشرة أقسام ، سببها ثم يبين كل قسم بشئ من التفصيل :

الأول : أن يرد الاسم العام في النص مقترناً بصفة ، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « في الغنم السائمة زكاة » .

الثاني : أن يرد النعم مشتملا على شرط وجزاء ؛ مثاله قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فانتقوا عليهن » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا أنماكم كريم قوم فأكرموه » .

الثالث : مفهوم الغاية ؛ مثاله قوله تعالى : « فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » ، وقوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » وقوله تعالى : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

الرابع : مفهوم إيما ؛ مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « إيما الاصل بالنيات » وقوله صلى الله عليه وسلم « إيما الربا في النسيئة » وقوله صلى الله عليه وسلم « إيما الولاء لمن أعنتي » وقوله صلى الله عليه وسلم : « إيما الشفعة فيما لم يقسم » .

الخامس : التخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر ؛ مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « النيب أحق بنفسها من وليها » .

السادس : مفهوم القلب ؛ وذلك كتخصيص الأشياء الستة في الذكر بتحريم الربا .

السابع : مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس ؛ مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وهو قريب من مفهوم القلب .

الثامن : مفهوم الاستثناء ؛ مثل قوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » .

التاسع : تعليق الحكم بعدد معين كتخصيص حد القذف بثمانين .

العاشر : مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقولك : العالم زيد .

هذه هي أقسام مفهوم المخالفة عند من يراه ، وقد وقع خلاف بين الأئمة في كل قسم منها ، هل هو يقرر حكما في محل السكوت بخالف حكم المنطوق أولا ؟ ولما كانت الأدلة التي أقامها الفريقان المتخاصمان من الأهمية بمكان ، إذ هي خمس سمم اللغة والتشريع من جهة ، وتحقق لباحث من علوم القرآن ذاتية من ذاتيات موضوع علم المنطوق والمفهوم من جهة ثانية ، وترشدنا الى مسلك الأئمة والمجتهدين في حدهم وحجاجهم وطريقة إقناع بعضهم بعضا من جهة ثالثة ، آثرت أن أتناول الكلام عليها في كل قسم من الأقسام .

القسم الأول :

موضوعه حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة ؛ مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « في الغنم السائمة زكاة » هل يدل بمفهوم المخالفة على نفي الزكاة عن غير السائمة أولا ؟ ومعنى هذا النزاع أن من يقول بأن هذا النص يدل بمفهوم المخالفة على عدم وجوب الزكاة في غير السائمة ، يقرر أن مفهوم المخالفة تثبت به الأحكام ، وأن له دخلا في التشريع ، ومن ينفي ذلك يقرر العكس ؛ فالمثبتون عم الإثمة : العافى ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، ومن تبعهم ؛ والنافون م : الامام أبو حنيفة ، وأصحابه ، ومن تبعهم .

أدلة المثبتين ومناقشتها :

الأول - قالوا : روى قتادة رضي الله عنه أنه قال : لما نزل قوله تعالى : « استغفر » لم أولا تستغفر لم إن تستغفر لم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » قال النبي صلى الله عليه وسلم : قد خيرني ربي فوالله لأزيدن على السبعين . ووجه الاستدلال أن شأن مفهوم المخالفة تقرير تقيض حكم المنطوق في محل السكوت ، وقوله صلى الله عليه وسلم : فوالله لأزيدن على السبعين ، يفهم منه تفسير الحكم إذا زاد ، وهو تبوت المغفرة حينئذ ، وهو تقيض الحكم المنطوق به ؛ ولا معنى لمفهوم المخالفة إلا هذا .

وقد ناقش النافون هذا الدليل بأن زيادة النبي صلى الله عليه وسلم على السبعين في الاستغفار كما يحتمل هذا الذي ذكرتم يحتمل أيضا أنه أراد استئالة قلوب الأحياء منهم ، ترغيبا في الدين ، لا لوقوع المغفرة ؛ وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ، بل ربما كان الاحتمال الثاني أقرب تمشيا مع الآية الأخرى وهي قوله تعالى : « سواء عليهم أاستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم » دفعا لتماوض .

وسنوالى ذكر أدلة الطرفين ومناقشتها في المقال الآتى ، إن شاء الله .
والله الموفق ؟

مباحث لغوية

الابدال

بقلم فضيلة الشيخ محمد علي النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

دواعي الابدال

١٠ — وقد يدعو إلى الابدال تخصيص الكلمة ببعض المعاني من المعنى العام للمادة . ومن ذلك أن بعض اللغويين يقول : يقال : جَمَسَ الودك وَجَمَدَ الماء ، ولا يقال : جَسَ الماء ولا جَدَ الودك . وكان الأصمعي يخطئه ذا الرمة في قوله : ونقرى سديف الشحم والماء جامس .

ومن ذلك تركيب جَلَفَ وجَرَمَ . جَلَفَ للقَسْر وجَرَمَ للقطع ، وغلب في جَرَمَ النخل أى قطع كباسنه . وقد يكون من فروع حرم حَرَمَ ؛ فخرمان الرجل حقه قطعه عنه ، والحرام مقطوع عن الاستعمال ، والحاء والجيم يتعاقبان في العربية . يقال : محارَفَ ومحارَفَ للمحروم المضيق عليه في الرق ، ويقال : هو يحوسهم ويحوسهم . وقرئ قوله تعالى : «جاسوا خلال الديار» جاسوا ، ويقال : آحَمَ ذلك الشيء وأجم إذا ذاب وحضر . ومن أبدال هذه المادة صرم — وقد ظلت في الحجر — . وقد كان هذا الابدال من عوامل نمو اللغة وتخصيص معانيها وتحديدتها . وعرض له اللغويون في باب « تصاقب الالفاظ لتصاقب المعاني » ومن هذا الضرب في العامية أنهم يقولون سئيل للسارد الطبع الثقيل على النفوس ، وتثيل للتثقل في الوزن والحل .

ما يعرف به الابدال :

إن تعيين الأصل والفرع فيما أتى فيه الابدال غير يسر . ويتفهم فيه ما يأتي :
١ — فمن ذلك موافقة إحدى المصادتين في حروفها لغة أخرى من اللغات السامية ، أو غيرها . ولا ينتفع بهذا إلا من أتى حظا من علم هذه

اللغات؛ وذلك نحو لص ولصت ، والآخرية عند طيء ، وهي توافق اللفظة السريانية (لستا) . ويرى صاحب التطور النحوى (١) أن السريانية استعارتها من اليونانية وفي الفرنسية لست leste تمنى الخفيف في حركته ، والمسرع في عمله ، وهذا من خصائص اللص . فيبدو أن الفرنسية استعارت هذه الكلمة من اليونانية فهذا يهدى إلى أن اللصت أصل اللص . ومن ذلك إير وهير للصبا ، وهو في اليونانية إير ، ومنها الفرنسية air إير للهواء . ومن ذلك جبر كبان وجردمان - وهو الذى يضع شماله على شئ . يكون على الخوان كيلا يتناوله غيره - وأصله كرده بان أى حافظ الرغيف . فيظهر من هذا أن الباء هي الأصل ، وقد استعنا على ذلك بأصله في الفارسية . ومن ذلك هن في موضع إن الشرطية ، وهي لغة طيء . وهي توافق هن الآرامية التي معناها معنى إن العربية . ومن ذلك القوم يرد بمعنى الثوم ، وقد مرر بعضهم القوم بهذا المعنى في الكتاب المبرز في قوله تعالى « وفومها وعدسها » وهي في قراءة عبد الله ' وفومها وعدسها . ويرى صاحب التطور أن الأصل فيها الثاء ، والدليل على ذلك عنده أن الثوم بالعبرية شوم ، والآرامية توما بالعين والثاء الناشئتين عن الثاء . وإبدال الثاء من الزاء ورد في جندف وجندث للقبر .

٢ - ومن طرق معرفة الأصل والفرع في الإبدال أن يكون لأحدى الكلمتين أصل يتصل بمعناها دون الأخرى . ومن أمثلة هذا فروغ (٢) الدلو وتروغها ؛ فإن الفروغ والتروغ مخرج الماء من بين عراقي الدلو ، وهذا المعنى يتناسب التفرغ . فالراجح أن الفروغ هو الأصل . ومن ذلك أعصُر ويعصر ، وهو اسم منبته بن سعد بن قيس عيلان ؛ رويوا أنه سمي بذلك لقوله :

أبني إن أباك غير لونه مر الليل ، واحتلاف الأعصر

وكذلك الأرانب والآرائى ، والنعالب والنعالي ، وأصيلان وأصيلال ،

قال الفراء (١) : جمعوا أصيلاً أصلاً ، كما يقال : بعير وبعران ، ثم صنفوا الجمع وأبدلوا النون لاما . ويقال : أسود لوبى ونوبى ، ولحرة لوية ونوة ، والظاهر أن الأصل النوبة تشبها بالنوبة . الجنس المعروف فى السودان . ويقال : العُصْرَى والعُصْرَى السدر البرى الذى ينبت على الأنهار ، والسدر الذى يدرّب من الأنهار والمياه ، وما كان منه فى البر فهو الضال ، قال ذو الرمة :

قطعت إذا تخوفت المواطى ضروب السدر عبراً وضالاً

والمبرى هو الأصل فيه ؛ إذ فيه النسبة إلى المبر ، وهو شاطئ النهر ؛ أد كان ينبت عليه ، وقد حدث فيه تغيير النسب .

٣ — ومن الطرق فى معرفة الأصل والفرع أن تكون إحدى المادتين أوسع تصرفاً من الأخرى ، فهى الأصل . تتخذ مفرعة عن حفظ ؛ لأنهم لا يقولون فى الجمع إلا المحفوظ ، وكذلك يقولون : محظوظ ولا يقولون محنوظ ، ويقال للقمى الصغير جُضموس وُجْمُوش ، فإذا أرادوا الجمع قالوا : هو من جماميس الناس ، ولا يقولونه بالشين ، فالسين هى الأصل . ويقولون للدودع كثرة ونثلة ، فينبغى أن تكون الراء بدلا من اللام ؛ لقولهم : نثل عليه درعه ، ولم يقولوا . نثرها ، فاللام أعم تصرفاً فهى الأصل (٢) . والحزَم والحزن . ما غلظ من الأرض ، ويقال فى جمعها الحزوم والحزون ، ويقال : أحزمت أى صرنا إلى الحزونة ، ولا يقال : أحزمتنا ، فهذا يرجع أصالة النون . ويقال : تركته وقيداً ، وتركته وقيطاً ، قال ابن جنى (٣) . « والوجه عندى والقباس أن يكون الظاء بدلا من الدال ؛ لقوله عز اسمه « والموفوذة » بالدال ، ونقولهم : وقذه بقطه ، ولم يسمع وقظه ولا موفوطة ، فالدال إذن أعم تصرفاً ، فذلك قضينا بأنها هى الأصل » .

هل يتغير شكل الكلمة بالأبدال :

قد يكون فى طبيعة الفرع ما يقضى بتغيير شكله ، كالآرائى المبدلة من

١ - إبدال ابن الكيث ص ٥ ٢ - مر للصناعة ، حرف الراء

٣ - مر للصناعة ، حرف الظاء

الاراء ، فاليه صارت ساكنة في حالى الرفع والجرف لثقل حركتهما عليها .
ويقال : ذوى العود ذوى ، من باب رمى وذئى يذئى من باب منع .
والظاهر أن الاحيرة بدل ؛ لكثرة الاول وظهور مادته ، فترى أن باب الفعل
تغير لمكان حرف الحلق ، وما جرى فيه التغير شيرة في شجرة . والتغير تراه
قادرا في الابدال إلا في الابدال الذى يكون لتخصيص المسمى ؛ وذلك نحو
الحبلى إذا قلنا : إنه بدل من الحلى .

وقد عرض ابن جنى لتوافق كل الابدال في الحركات فقال (١) : « البدل
لا يغير فيه الحركات ، إنما يوقع حرف موقع حرف ، وعلى ذلك طامة البدل في
كلامهم ، ألا ترى أن من يقول أبل فيأتى به على الاصل ، إذا أبدل الياء جيمًا
قال : أبل ، فلم يعرض لشيء من الاسم سواها . ولم يزل شيئًا مما كان عليه
من أحوال حركته » وقد بنى ابن جنى على هذا الاصل أن شيرة ليست بدلا
من شجرة ؛ لتغير الحركة فيه . ولكنه مادفأجاز البدل مع هذا ؛ كما كان جاه
مقلوب وجه ، مع أن جاه في تقدير جوه . قال : « فان قلت : فهل تجدد لمعمل
الياء في شيرة بدلا من الجيم وجهها ؟ فان الطريق لى ذلك - وإن كان فيها بعض
الصنعة - أن تقول : إنه أراد شجرة ، ثم أبدل الجيم ياء ، كما أبدلت الياء جيمًا
في نحو الأجل ، وعلج وفتيحج ومرج ، فكان حكمه أن يدع الشين مفتوحة
فيقول : شيرة . إلا أن العرب إذا قلت أو أبدلت فقد تغير في بعض الأحوال
حركات تلك الكلمة ؛ ألا ترى أن الجاء مقلوب من الوجه ، فكان سبيله إذا
قدمت الجيم وأخرت الواو أن يقال جوه فتسكن الواو ، كما كانت الجيم ساكنة
في وجه ، إلا أنها حركت لأن الكلمة لما لحقها القلب ضممت ، فغيروها بتحريك
ما كان ساكنًا ؛ إذ صارت بالقلب قابلة للتغير ، فصار التقدير جوه ، فلما تحركت
الواو وقبلها فتحة قلبت ألفا ، فقل . جاه ، فكما غيرت حال الجاء لما لحق الكلمة
من القلب ، كذلك غيرت فتحة الشين في شيرة الى الكسرة لما لحق الجيم
من القلب » .

هل وقع ما جرى فيه البديل في القرآن :

ورد فيه القوم ، وقد مرّ أنه بديل من النوم ؛ وورد قوله تعالى : « فليحلل الذي عليه الحق » ، وقوله تعالى : « فهي على عليه ككرة وأصيلا » ، وقد قيل : إن الإيملاء بديل من الإملال على حد الابدال في تهذيب وتقصى ، وقد تقدم لك هذا قال الفراء : « أمليت لغة أهل الحجاز وبني أسد ، وأمليت لغة بني تميم وقيس » وتري أن القرآن جاء باللغتين جميعا .

الكلام المطبوع

قال أبو الحسن المدايني : لما هرم المهلب بن أبي صفرة فطرى بن الفجاءة قائد الأزارقة الخارجين على عبد الملك بن مروان ، بعث إلى مالك بن بشير فقال له : إني موفدك إلى الحجاج (وكان القائد العام) فسرّ إليه قائما هو رجل منك ، وبعث إليه بجائزة ، فردها مالك وقال : إنما الجائزة بعد الاستحقاق ، وتوجه .

فلما دخل على الحجاج قال له : ما أصحك ؟ قال : مالك بن بشير . فقال الحجاج : ملك وبشارة . كيف تركت المهلب ؟ فأجابه : أدرك ما أمل ، وأمن من خاف . قال الحجاج : كيف هو في جنده ؟ فأجابه بقوله : والد رؤوف . قال الحجاج فكيف جنده له ؟ فأجابه : أولاد يرة . قال : كيف رضاه عنه ؟ قال : وسهم بالفضل ، وأقنعهم بالعدل . قال : فكيف تصنعون إذا لقيتم عدوكم ؟ قال : نلقاهم بجندنا فنقطع فيهم ، ويلقوننا بجندهم فيقطعون فينا . قال الحجاج : كذلك الجد إذا لقي الجد . ثم قال : ما حال قطري ؟ قال : كادنا ببعض ما كدناه . قال : فما منكم من اتبعه ؟ قال : رأينا المقام من ورائه خيرا من اتبعه . ثم قال الحجاج : فأخبرني عن ولد المهلب . قال : أعياء القتال بالليل ، حمة السرح بالنهار . قال : أيهم أفضل ؟ قال مالك : ذلك إلى أيهم . قال الحجاج : لتقولن . قال : هم كحلقة مضروبة لا يعرف طرفها .

قال الحجاج بعد ذلك : أقسمت عليك هل روأت في هذا الكلام ؟ قال : ما أطلع الله على غيبه أحدا .

فقال الحجاج جلسائه : هذا والله الكلام المطبوع ، لا الكلام المصنوع .

مرتب الموظف أثناء حجه

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

إذا أراد موظف الدولة أن يؤدي فريضة الحج ، فهل يستحق شرعا مرتبه أثناء غيابه عن عمله الحكومى ، مع العلم بأنه سافر موافقة حكومته ؟

هل ثبت فى التاريخ الاسلامى بعد تنظيم الديوان أن الحكومات الاسلامية أوقفت مرتبات موظفى الدولة لغيابهم عن العمل لأداء فريضة الحج ؟
عبد المطلب أحمد رمضان

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ، فتفيد اللجنة بأن مقتضى نصوص فقهاء الحنفية ، أن المدرس وغيره ممن يعمل للامة براتب من بيت المال لا يستحق . هذا الراتب مدة غيابه للحج ولو كان هذا الحج فرضا ؛ وذلك لأنه إنما يأخذ الراتب نظير تفرغه نفسه واحتسابه للعمل للامة ؛ فإذا غاب زال هذا التفرغ وذلك الاحتباس ، فيزول استحقاقه ما دام السبب الذى من أجله استحق غير موجود . وذلك نظير المرأة التى تحج مع عزم لها ، والتى نص الحنفية أنها لا نفقة لها لئوال احتباسها لا من جهة زوجها ، وهذا كاف فى سقوط النفقة ، وإن كانت مضطرة لأداء فريضة الحج . وما ذكرنا هو مقتضى نصوص مذهب أبى حنيفة وعده ؛ ولعله من أجل ذلك قال المتأخرون إن المدرس لا يستحق معلومه فى الوقف مدة غيابه لأداء فريضة الحج .

أما عند أبى يوسف فلها نفقة الحضر لأنها مضطرة ومعذورة فى أداء الفريضة ، فزال احتباسها لامن جهتها ، وهذا كاف فى استحقاقها النفقة . وعلى قول أبى يوسف فالظاهر أن غياب المدرس ونحوه من عمال بيت المال لأداء فريضة

الحج يبقى معه استحقاقه لما كان يتقاصاه كفاية له من بيت المال لأنه معذور ومضطر لأداء فريضة دينية يجب عليه أداؤها وتفرغ ذمته منها .

هذا هو ما يؤخذ من كلام فقهاء الحنفية ، وإن كنا لم نعثر على نص صريح في مسألة المفترض الذي راتبه من بيت المال . نعم قد نص على أن الأصح ما ذهب إليه بعض المتأخرين من أن القاضى يستحق كفايته يوم البطالة ، لكن لا تقاس مسائلنا على هذا ، لأن الحكم في هذا عندنا معطل بقصد إراحة القاضى والاستجمام الذى يعود عليه بالنشاط في عمله لخدمة الأمة .

واللجنة مع هذا ترى أن لولى الأمر أن يعمل بما يقتضيه مذهب أبى يوسف في هذا الموضوع ، فيبقى للموظف راتبه مدة غيابه لأداء فريضة الحج ، مادام ليس في ذلك ضرر بالمصلحة العامة ، ومادام فيه إمانة على أداء فريضة إسلامية . والله أعلم ؟

نقل الزكاة - استعمال الحرير الصناعى

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

- ١ - عزمتم بحديثه الله تعالى على أداء فريضة الحج هذا العام ، واليوم الذى ساقف فيه بعرفات يوافق اليوم الذى أخرج فيه زكاة مالى ، فهل في هذه الحالة يجوز إخراج الزكاة بعرفات أم أخرجها كالتبعية في بلدتي بعد عودتي من الحج ، أو أفعله بواسطة شخص أمين ؟ وهل هذا الشخص يكون مشئولا أمام الله ؟
- ٢ - هل يجوز الأحرام بلباس حرير صناعي أم لا ؟ وهل يجوز استعمالها في غير الأحرام أم لا ؟

- ٣ - موجود عندى بعض القروش من الحرير الصناعى ونستعمله للزينة لا للغطاء ، فهل في ذلك حرمة ؟

عبد الحكيم فتوح حلوة

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ، فتفيد اللجنة بأنه يجوز صرف زكاة المال إلى فقراء المسلمين في أية جهة كانوا ، والأفضل أن يصرفها للمزكى إلى فقراء مكان المال الذي وجبت فيه الزكاة ، ولا ينقلها إلى بلد آخر إلا إذا كان من في البلد الآخر قريباً له محتاجاً يجوز دفع الزكاة إليه ، أو كان فقير البلد الآخر أحمق أو أوسع أو أضعف للمسلمين ، كمدبر فقير ، ونحو ذلك .

وكما يجوز للمزكى أن يصرفها بنفسه يجوز أن يوكل عنه غيره في ذلك . أما الحرير الصناعي فليس محرم لبسه على الرجال من الحرير ، فيجوز استعماله للمحرم وغيره بأي وجه من وجوه الاستعمال في اللباس والفرش وغيرها . والله أعلم .

السبرتو

وجاء إلى اللجنة أيضاً الاستفتاء الآتي :

حينما كنت بالجامع الزيتوني بعد فجر يوم من أيام هذا الشهر سمعت من أحد الأساتذة الذين يلقون درس الوعظ في الجامع المذكور أن الحر نجسة ، فسألته عما إذا كان السبرتو مخلوط بالروائح العطرية نجساً ؟ فقال بأصراخ تام وتأكيد صريح : نعم إنه نجس . لهذا رأيت أن ألتجأ مستفتياً في هذا الموضوع راحياً بفضل بيان حكم الشرع في السبرتو النقي وغير النقي ، وهو يدخل في الحر بنسب مختلفة .

حسن بدير

مدير قسم شئون البعثات — وزارة المعارف

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . أما بعد ، فتفيد اللجنة بأن السبرتو على ما قاله غير واحد من الفقهاء ليس بنجس . وعلى ذلك فالأشياء التي يضاف إليها السبرتو لا تنجس به . وهذا هو ما تختاره اللجنة للفتوى ، لقوة دليله ، ولدفع الجرح اللازم للقول بنجاسته . والله أعلم .

كتابة عقود الربا

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

- ١ - أشتغل وكيل قضايا ومن أحمى تحرير عقود رهن بفائدة ، فهل يحرم على تحرير هذه العقود من الوجهة الديلية ؟
- ٢ - بعض من يكلفوني بعمل لا يدفعون الأجر للمشتق كاملا أولا يدفعونه أصلا مرتكنين على الصداقة ، ولذا أضطر لاضافة مبلغ على الرسوم بمعنى أن يكون الرسم جنبها فأطلب أكثر من ذلك محتفظا بهذا الفرق مقابل أنسابي ، فهل يحرم على هذا ؟
- ٣ - يكلمني أحدكم بكتابة محام عنه بمعرفتي وإشرافي ، وأقوم من جانبي بجميع الاعمال الكتابية التي تتطلبها القضية ، ويعطيني مقابل ذلك جنيهين مثلا فأعطي المحامي جنبها ، وأحتفظ لنفسى بلجنه الآخر مقابل ما أقوم به من الأعمال ، فهل يحرم هذا ؟

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين .

أما بعد فتفيد اللجنة :

عن السؤال الاول : بأنه يحرم على الشخص أن يكتب عقدا فيه ربا ، ويدخل في ذلك عقود الرهون بالفائدة ؛ فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لمن آكل الربا ، ومؤكله ، وشاهديه ، وكاتبه . وما يؤخذ من الأجر على كتابة هذه العقود من كل أموال الناس بالباطل .

وعن السؤال الثاني : بأن أخذ المال على أنه من الرسم في حين أن الرسم أقل مما يؤخذ ، حرام ، لأنه من التدليس والغش والكذب .

وعن السؤال الثالث : بأنه إذا كان يأخذ المال على أنه أجره للدعوى فقط في حين أن ما يدفعه له أقل من ذلك ، فهو أيضا من الغش المحرم ، وهو كذب وتدليس وأكل للأموال بالباطل . والله أعلم .

الانصات لخطبة الجمعة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

ما قولكم فيما يقوله المرقى للخطيب في يوم الجمعة معندا ذلك القول الى

النبي صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه وهو « إذا رقى الخطيب على المنبر فلا يتكلمن أحدكم ، ومن يتكلم فقد لغا ، ومن لغا فلا جمعة له ، أنصتوا واستمعوا واعتبروا ، رحمكم الله » ؟ وقد تمسك به بعض أهل البلد زاحما بأنه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مستدلا بوجوده مكتوبا على ظهر مجموع الخطب النابتة للطبعة الهندية ، أو أنه ربما يكون في كتب الأحاديث التي ليست موجودة عندنا ، وأنه لو لم يكن حديثا لما أفره أسلافنا من قديم . وردده البعض بأنه ليس في كتب الحديث ولا في كتب الفقه ، بل الحديث الصحيح هو قوله صلى الله عليه وسلم : « من قال لصاحبه والامام بخطب ... الخ » . والمرجو أن تدينوا لنا وحوه الصواب في هذا المقال ، هل هو حديث ؟ وفي أي قسم من أقسام الحديث ؟ وهل يجوز الاتيان به أم لا ؟

فاضل محمد معاوية — من كينا

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بمسند ، فتفيد اللجنة بأن المعروف عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت والامام يحطب فقد لغوت » أخرجه البخاري وغيره .

ودوى هذا الحديث عن أبي هريرة وغيره بألفاظ قريبة من هذا اللفظ ، وفي بعضها عن غير أبي هريرة زيادة « ومن لغا فلا جمعة له » .

ولم يعرف عن أبي هريرة ولا غيره ما ورد في السؤال من قوله « إذا رقى الخطيب على المنبر فلا يتكلمن أحدكم ومن يتكلم فقد لغا ومن لغا فلا جمعة له » وإن كان معنى هذا اللفظ وارداً بألفاظ أخرى فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموضوع . وأما قول ذلك والامام على المنبر فهو مستحدث لم يعرف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في عهد السلف الصالح ، وإن كان بعض الفقهاء قد استحسنه لما فيه من تنبيه الناس إلى الانصات للامام إذا شرع في الخطبة كما هو المطلوب . وترى اللجنة الاقتصاد على ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه . والله أعلم ؟

عبدالمجيد سليم
رئيس لجنة الفتوى

قبح من الأثر

لمحة في التشريع المقارن

لحضرة الاستاذ الدكتور نضر الدين الصاحب

يصطدم في معظم القضايا الجزائية نومان من الحقوق : حقوق الفردية ، وحقوق المجتمع ؛ فبأي نوع من هذه الحقوق يجب أن يضحي ، أم الحقوق الفرد أم بحقوق المجتمع ؟

لقد قرأت ما كتبه أحد الزملاء [١] في التعليق على أحد الأحكام عن المدارس التي ازدهرت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في أوروبا ، وخص منها بالدكر المدرستين ، التقليدية ، والتقليدية الحديثة ، اللتين وقفنا بجانب الفرد ضد المجموع ، مع أن المدرسة الوضعية ذهبت الى عكس ذلك ، وكيف درجوا في المغالاة بهذه الفردية حتى أوجدوا ما أممونه بنظرية الحق المكتسب *droit acquis* التي تحتم احترام الأحكام الخنائية حتى ولو كانت مبنية على الخطأ إذا كان ذلك في صالح المنهم ، وفقاً لنظرية القضية المحككة ، وكيف اعتبروا أن للمتهم من هذا الحكم حقاً مكتسباً ، ولم يقبلوا إلا القبض لمصاحبة القانون .

لقد ذكرني هذا البحث وهذا الخلاف في أوروبا بين المدارس والعلماء في أواخر القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين ، بالخلاف الموجود بين الامامين الجليلين ، بل بين المدرستين السكيرتين : مدرسة أبي حنيفة الأنهمان ، ومدرسة الامام الشافعي رضي الله عنهما ، والمشر وحسين في جميع مطولات الفقه الاسلامي ، في باب حد القذف ؛ فهذا الخلاف ليس هو بالحديث في وجهه ، بل هو موجود عند فقهاء الاسلام قبل أن يوجد عند الأوروبيين بألف سنة ونصف .

(١) راجع ما كتبه الاستاذ عبد الوهاب حومد سلطان في مجلة نقابة المحامين العدد

٦ سنة ١٩٤٧ ص ٣٥٥ .

وإنني إذ أطرق هذا البحث الطريف الجليل ، إنما أطرقه لأبرهن أن معظم النظريات الأوروبية الحديثة لم تكن مجهولة لدى فقهاء المسلمين ، بل إن المسلمين قد ضربوا فيها بسهم وافر ، وإن معظم الأحكام عندنا قد استخرجت من قواعد عامة ونظريات مدونة ومدرسة درسا وافياً . وإنني سأسبح في بحثي هذا التقسيم الآتي : (١) تصادم حقوق الفرد وحقوق المجتمع كما وصفه فقهاء الاسلام في كتبهم . (٢) الخلاف بين الامامين الجليلين وأدلة كل منهما (٣) حقوق الفرد وحقوق المجتمع في القرآن . (٤) الخاتمة .

١ — لقد ذهب العلماء الى أنه في معظم الاجرام والحدود يصطدم أمران متباينان يسميان في هذا العصر : حق المجتمع وحق الفرد ، ويسميان عند فقهاء الاسلام : حق الشرع (أو حق الله) وحق العبد ، ففي حد القذف مثلاً (وهو أن يتهم شخص شخصاً بمرضه) يصطدم فيه حقان : حق الشرع (أي المجتمع) وحق العبد (أي حق الفرد) . ويبان ذلك (١) أن هذا الحد شرع لدفع العار عن المقدوف ، وهو الذي ينتفع به على الخصوص — كالتقصص — فمن هذا الوجه هو حق العبد ، ثم إنه أيضاً شرع زاجراً ، ومنه مسمى حداً ؛ والمقصد من شرع الزواجر كلها إخلاء العالم عن الفساد ، وهذا آية حق الشرع ، لأنه لم يختص بهذا إنسان دون غيره فقائدة إخلاء العالم عن الفساد يستفيد منها كل فرد على وجه البسيطة ، فإذا تعارضت الجهتان قبلى منهما يجب أن يضحى ؟

٢ — الخلاف بين الامامين الجليلين وأدلة كل منهما .

لقد مال الامام الشافعي الى تغليب حق العبد تقديم الحق على حق الشرع ، ودلل على صحة ماذهب اليه بحاجة العبد وغنى الشرع ، وأين الفرد من المجتمع ؟ أما الامام أبو حنيفة فانه ذهب الى تغليب حق الشرع (أي حق المجتمع) وقال : إن ما للعبد من الحق يتولى استيفاءه مولاه (أي الامام أو السلطان) ، فيصير حق العبد مرعياً بتغليب حق الشرع لانه يتركب من مجموع حقوق الأفراد) ، وليس كذلك عكسه ، لأنه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع .

وهكذا ، فقد ذهب كل من الشافعي وأبي حنيفة إلى النظرية التي يدين بها ،
ودلل على صحتها ، ثم خرج كل منهما الفروع المختلفة وبنى الأحكام عليها . وإني
سأسرد بعضاً من هذه الأحكام .

(١) المفقود - إذا ثبت عند الحاكم القذف والإحصان ثم عفا المقتضوف من
القاذف ، لا يصح منه ذلك ، ويحسد القاذف عند أبي حنيفة ، مع أنه يصح هذا المفقود
عند الإمام الشافعي ؛ بخلاف المفقود من النصاص فإنه يسقط بعد وجوبه ؛ لأن
المقلب فيه هو حق المبدأ (أي حق المهر) . والحاكم الآن تتبع مذهب أبي حنيفة ،
فإن المدعى الشخصي بعد إقامته للدعوى لو عفا عن المتهم وأسقط حقه لا يؤثر
ذلك على الحقوق العمومية ، فإن النيابة العامة تلاحق المتهم باسم الحق العام
في معظم الدعاوى وتنزل به العقاب .

(ب) ومنها أنه لا يجوز الاعتياض بالمال عن حد القذف عند أبي حنيفة ؛
أما عند الشافعي فإنه يجوز ، فهو حق من حقوق الفرد الخاصة .

(ج) ومنها أنه يجري فيه التداخل عند أبي حنيفة حتى لو قذف شخصاً
مرات أو قذف جماعة ، كان فيه حد واحد إذا لم يتحلل حد بين القذفين . وعند
الشافعي لا يجري فيه التداخل لأنه يتعلق بكل شخص منهم على الانفراد .

(د) ومنها الإرث ؛ فعند الشافعي يرث الحد ، وعند أبي حنيفة لا يرث .
ولقد نص فقهاء الحنفية على أن المقتضوف إذا مات بطل الحد على القاذف ،
إذ الإرث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الله تعالى ، أي إرث العبد حق
العبد بشرط كونه مالاً أو ما ينصل بالمال كالكفالة ، أو فيما ينقلب إلى المال
كالنصاص ؛ والحد ليس شيئاً منها فيبطل بالموت . أما الشافعي فقد ذهب إلى
أن الحد يقام على القاذف حتى بعد موت المقتضوف ؛ لأن الإمام أهدى حق المهر ،
وذهب إلى تغليب حق الفرد ، والإرث يجري كما قالت في حقوق العباد .

٣ - حقوق الفرد وحقوق المجتمع في القرآن :

لقد ورد في القرآن الكريم إشارة صريحة إلى التفريق بين حقوق الفرد
وحقوق المجتمع ، وإلى الصوف عن كل منهما ؛ ولقد أشار إلى ذلك بعض
المفسرين في تفسير قوله تعالى : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً

غليظ القلب لا تفضوا من حولك ، فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين .

فقد ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية (١) أن جماعة من المسلمين انهزموا في غزوة أحد وتركوا النبي في وسط المعركة ، واشتد الهول وحمل الوطيس ودارت رحا الحرب الطحون ، ثم تابوا إليه بعد أن جرى له عليه السلام ولئن ثبت معه من أصحابه ما جرى ، فكان مقتضى الجلة البشرية أن يعنف الرسول هؤلاء الفارين ويلومهم على فعلتهم السكراء ، فهل حصل شيء من ذلك ؟ كلا لم يحصل شيء من ذلك ، إنما الذي حصل أن ربط الله على جأش النبي وأفاض عليه من رحمته ما جعل النبي رفيقا بأصحابه ، ليس الجانب بهم المواساة ، فثبت مع أنه عراه ما عراه ، ثم ما زجرهم ولا عنفهم على الفرار ، بل آسام وعزام في مصابهم وعفا عنهم . وتقريرا لعمله هذا نزل قوله الكريم . « فبما رحمة من الله لست لهم » أي فرحة من الله لست يا محمد . وهنا (ما) زائدة في « فبما رحمة من الله » ولو كنت يا محمد فظاً غليظ القلب لا رفضوا من حولك . « فاعف عنهم » أي فاعف عنهم يا محمد فيما يتعلق بحقوقك الشخصية . وهذا تقرير من الله لا إسقاط النبي حقوقه الشخصية عنهم ؛ لأن جرمهم هو ترك النبي ، فهي حريصة على النبي نفسه وعلى الدين . « واستغفر لهم » أي اطلب لهم يا محمد من الله تعالى أن يفر لهم فيما يتعلق بحقوقه إتماماً للشفقة وإكمالاً للتربية ، أي اطلب من الله أن يسقط عنهم الحقوق العمومية . « وشاورهم في الأمر » فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين » وقد مدح الله أهل العفو في محكم كتابه حيث قال الله لرسوله « فاصبح المصحح الجبل » وقال تعالى « فمن عى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » . وقال : « والعافين هن الناس » وقال : « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » .

الخلاصة : وهكذا فإنك ترى معنى أيها القارئ الكريم كيف أن الله قد فرق بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع في كتابه الكريم ، وكيف أنه قد حث على العفو ، وكيف أن الممرستين الكبيرتين اللتين يحمل لواء الأولى منهما أبو حنيفة السمان المتوفى سنة ١٥٠ بعد الهجرة ، ويطرح الثانية منهما الإمام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هجرية قد سبقنا العلماء الأوروبيين والمدارس

التي ازدهرت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى هذه النظريات ؛ وكيف استخرج العلماء بمذلك الأحكام الكثيرة ، وفرعوا على هذه النظريات فروما عديدة ، إلا أن علماء الاسلام لم يذهبوا إلى المغالاة والإفراط في مذاهبهم وآرائهم كما حصل في عصرنا هذا حين أوجدوا ما أسموه (نظرية الحق المكتسب) التي تحتم كما قلت احترام الأحكام الجنائية حتى ولو كانت مبذية على الخطأ إذا كانت ذلك في صالح المنهم وفقا لنظرية القضية المحسنة (١) Respekte de la chose Jugée وضحوا بحقوق المجتمع .

وخلافا لهذا كله فإن الأحكام عندما قابلة للتنقض إذا ثبت وجود الخطأ فيها ، وكانت مخالفة للقرآن أو السنة أو الاجماع ؛ فقد جاء في شرح الهداية ما نصه « وإذا وقع إلى القاضي حكم حاكم أمضاه ، إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الاجماع » ، فعند ذلك ينقض . وقد ثبت عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أنه رجوع من حكمه في بعض الأحيان ، فقد أخرج النسائي أن النبي أتى بلس فقال « اقتلوه » قالوا يا رسول الله - إنما سرق ، قال « أقطعوه » فقطع .. الحديث . وروى أن عمرو بن الخطاب أتى بامرأة زنت فأقرت فأمر برجها ، فقال على كرم الله وجهه : لعل بها عفراً ، ثم قال لها : ما حملك على الزنا ؟ قالت : كان لي خليط وفي إبله ماء ولبن ولم يكن في إبله ماء ولا لبن فظلمت فاستمقيته فأني أن يستقيني حتى أعطيه نفسي ، فأبيت عليه ثلاثاً ، فلما ظلمت وظننت أن نفسي ستخرج أعطيته الذي أريد ، فستقاني . فقال على : الله أكبر ! ثم تلا قوله الكريم « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، إن الله غفور رحيم » غفلى عمرو سبيلها .

وهذا رجوع من حكمه الأول الذي قضى به برجها لمخالفته القرآن . وقصارى القول وجهاه يجب أن نعتد عن يقين أن ليس في الحضارة الغربية شيء يصح أن يقال إنه جديد في الأمور النافعة إلا وله أصل لدى علماء الإسلام وإن كان كنزاً مستوراً أو جوهراً مضبوذاً . وبعد ، هذا هل يصح أن تترك التشريع الاسلامي وتأخذ عن التشايع الأوروبية ؟ إن هذا لأمر عجيب !

(١) قانون الجراء تأليف كارو R. Garrand الجزء الخامس ١٨٠

البلاغة العربية وحاجتها الى التجديد

لفضيلة الأستاذ الشيخ علي محمد حسن المهدي

المدرس بمعهد القاهرة

—

في العالم العربي اليوم نقطة فسكية تهدف الى التجديد في شتى العلوم ، ورعا جميع بعض قادة النهضة العلمية يحاول أن يهدم قديمنا ، ويستغني بجديد الناس ؛ كما أن بعض العقول لا تزال تعيش في ألفاف الماضي الصحيح ، ولا غناء في إصلاح ما لم يتم على احترام النافع المفيد من القديم ، والأخذ بالنافع المفيد من الجديد . وهذا بحث لعله يعين على التهدي الى سواء المحجة ، حين ينظر الناظرون في تجديد البلاغة العربية ، وإصلاح مناهجها .

وإن علوم البلاغة لتي شديد الحاجة إلى من يجد أخلاقها ، ويجلو صدأها ، ولكنها لا تظهر إلا بالندماوى العريضة الكاذبة ، فبعض العلماء قنع بأن يجمع الاشتات ، ويضيف بعض النماذج ، ثم يدعى أنه في البلاغة ألف ، وبعضهم يعمد إلى الورق الصقيل ، والطبع الانيق ، ليقال إنه في الملاغة جدد ، ولعل شر الثلاثة هؤلاء الذين يهدمون ، ولا يبنون ، ولو أنهم هدموا متبصرين لكان فيهم أمل ، ولكنهم يضربون معاولهم وهم مغمضو الجفون ! فملينا إذا أردنا توطيد أركان الإصلاح العلمي ، وإرساء قواعد العلوم على أسس ترضى الذهنية الحديثة - أن نكشف موضع الداء الحقيقي ، ثم نعمل جاهدين على علاجه ، وبذلك نأخذ الطريق على من يريد الشر بهذه اللغة وعلومها .

وفي رأي أن أول ما نبدأ به هو إصلاح المنهج ، واختيار الكتاب الذي يدرس ، فليس يكفي في التجديد أن نهدم قاعدة ، ونعيد بناءها على نحو جديد ، وإنما العمل أولا في خلق جيل جديد يدرس البلاغة على طريقة منتجة صالحة ، وحينئذ يخرج العالم الذي يستطيع التجديد على هدى وبصيرة .

ولم يعد خافيا على أحد أن الدراسة في المعاهد المصرية على اختلاف ألوانها - في البلاغة - ليست بذات غناء ، فأما دراسة قاعدة بلا تطبيق ، وإما دراسة تطبيق بلا قاعدة ؛ ولا بد للدراسة الصحيحة من الجمع بين القاعدة على مداها الواسع ، والتطبيق على أفقه الفسيح . كما لم يعد من الخفى أن الدراسة تدور كلها حول محور واحد لا تتعداه ، فنجد لخص الخطيب القرويني الجزء الثالث من كتاب « مفتاح العلوم » للمسكاكى في مئته « التلخيص » والدارسون يطوفون حوله تعلما ، وتأليفا ؛ فهم يضعون له الشروح ، ويؤلفون الحواشي على هذه الشروح ، ويكتبون التقارير على هذه الحواشي ؛ وبعضهم لخص التلخيص في متر سماه « أقصى الأمانى » ، وقد أعقب عصر الخطيب « صور انحطاط أدبى ، وسيطرة للذهنية العلمية ، فكادت المؤلفات أشبه بالقوانين القضائية ، والنظريات الهندسية ، وكان الجدل اللفظى على أشده في هذه المؤلفات ، وهو جدل جاف أشبه بشرح القوانين .

وبدا نظرا الى منهج الدراسة في الأزهر ، مثلا ، وجدنا دراسة البلاغة تدور حول هذا المتن أيضا ؛ ففي المرحلة الأولى من الاقسام الثانوية يدرس كتاب « زهر الربيع » أو « المنهاج الواضح » وهما على طريقة التلخيص شواهد ، وقواعد ، وإن كان المؤلف الثانى أوضح عبارة ، وأغنى نماذج ؛ وفي المرحلة الثانية يدرس « مختصر السمد » وهو شرح على هذا المتن ؛ وفي كلية اللغة العربية يدرس « الايضاح » وهو كالشرح لهذا المتن أيضا ؛ وفي المرحلة الأخيرة يدرس جزء من « أسرار البلاغة » وفصل من « دلائل الإعجاز » ولكنها دراسة لا تتعدى الدائرة القزوينية ؛ فهم المدرس والطالب أن يرجعوا هذه الفصول الأدبية الرائدة الى قواعد مضبوطة ، حتى يحوز الطلاب الامتحان ، ويمجى النعنين في الشهادة العالية ضغنا على إياة ؛ فهو لا يخبر تفوق الطالب للأساليب البيانية ، وفقهه للأسرار البلاغية ، وإنما يخبر في الغالب بأدركه لفهقة الغراح ، وشطحات المشيز . وليس الحال في غير الأزهر بأفضل منها في الأزهر ؛ فهناك يعطى الطالب قشورا لا تربى ذوقا ، ولا تعلم علما ، وإنما هو التقصير - القصور .

أما الشواهد - في كتبنا - فأمرها عجب من العجب ؛ فهي لم تتغير منذ عهد السكاكي والخطيب ، وأكثرها من الدرجة الثالثة في الجودة ، وكثير منها صاقل رديء ، وهم العلماء منها إثبات القاعدة ، وربما وقفوا عند بيت يتيم ، وهو محتاج إلى أليف ، فقد استشهدوا بهذا البيت :

كما أبرقت قوما - طاشا حمامة - فلما رأوها أقشعت ونجحت

فهنا المشبه به ، وإذا سألت أين المشبه ؟ أجابك أكثر الفراح بأنه بيت لاثاني له ؛ أما شرحهم حين يشرحون ، فقد يتعدى دائرة الحس الأدبي ، إلى تحقيقات لفظية تذهب بحمال المعنى ومائه كتب سعد الدين شرحا لهذا البيت :

حمامة جوعى حومة الجمل اسجى فأنت يمرأى من سعاد ومسمع
قال : « فأنت يمرأى من سعاد أى بحيث تراك سعاد ، وتسمع صوتك ، يقال : فلان يمرأى منى ومسمع ، أى بحيث أراه ، وأسمع صوته ، كذا في الصحاح ، فظهر فساد ما قيل إن معناه أنت بموضع زين منه سعاد ، وتسمعين كلامها ، وفساد ذلك مما يشهد به العقل ، والنقل . »

وقال البناني تعليقا على هذا « أما النقل فما نقل عن الصحاح ، وأما العقل فلأن المناسب أن يكون داعى الأمر بالتصويت سماع غير المصوت له ، لا سماع المصوت لصوت الغير ، ويخذه أنه إنما يكون كذلك إذا كان الغرض من التصويت إسماع الصوت ، وأما إذا كان الغرض إظهار النشاط كالبلابل تترنم بمشاهدة الأنوار ، والأزهار فلا ، وربما يؤيده أنه لم يقتصر في داعى الأمر بالتصويت على السماع بل ضم إليه الرؤية ، بل قدمها . وغاية ما يمكن أن يقال : معنى شهادة العقل بفساده أنه يحكم بفساد توجيهه بخالف النقل ، وعنه مندوحة . أه حربي . وقوله : إظهار النشاط أى نشاط تلك الحمامة كما يدل عليه عبارة ابن يعقوب ونصها : أما إذا كان المقام مقام إظهار أن المأمور في موضع النشاط ، والعارض برؤية المحبوب ، وسماع كلامه ، كان المناسب : أبجى أى اهترى ، وأطربى من شهود سعاد ، وسماع كلامها اه . وقوله : وربما يؤيده الخ أى لأنه لو كان الغرض سماع الصوت لم يكن لذكر الرؤية وجه ؛ قال شيخنا المولى في شرح ألفيته . قد يقال الغرض الأمر بفعل ما يرضى المحبوب ،

أول مستطافه ، ووقوع ذلك العمل مع رؤيته ، وسماعه أتم وأقوى من وقوعه بدونها . اهـ . أى فالجمع بين رؤية الحامة وسماع صوتها أتم وأقوى في طرب المحبوبة وانقباضها ، ورضاها . تأمل . ووجه السيراني الفساد عقلا بأن المحب إذا رأى المحبوب اضطل وأندهش فيفسد عليه طريق الكلام ، والفساد نقلا بأن من لا ابتداء الغاية ، فابتداء الرؤية من سعاد فهي الراهية لا المرئية . اهـ . وفيه أن من الابتدائية تدخل على المرئى أيضا ، نحو رأيت القوم من أولهم الى آخرهم . ووجه عبد الحكيم شهادة العقل بأنه لو كان كما زعم هذا القائل لكان المعنى اسدعى أيتها الحامة فانك تملكان تسمعين فيه صوت سعاد مع أنه لا يحسن في نظر العقل طلب التصويت عند سماع صوت المحبوب ، بل اللائق طلب الإصغاء عند سماع صوته ، فكان الواجب على هذا الزعم أن يقول : اسكتى وأنصتى ، وأصغى . اهـ . وما مرّ عن ابن يعقوب والميراني يفيد أن سعاد محبوبة للحمامة ، كما أنها محبوبة لغيرها ، ولا مانع منه . وكتب أيضا قوله : والنقل مستغنى عنه لأنه قد تبين فساد من جهة النقل بكلام الصحاح والتفريع عليه بقوله فظهر فساد الخ ، فكان الأول أن يقول : والعقل يشهد أيضا بفساده .

أشهد لقد ملئت من كتابة هذا الشرح ، خوفاً أن أصهل فكرا في فهمه ، وهو بعد شرح لا نفيس فيه ، ولا روح ، وما دام المهدف من الشاهد هو تحقيق القاعدة ، وما دام الشرح على هذه الطريقة العلمية ، فلا يرجى من وراء ذلك خير ، وليس أدل على إحفاق دراسة البلاغة ، من أن المتعلمين ، والمعلمين أحيانا ، لا يستطيعون فهم الأسرار البلاغية في الكلام ، وعلمهم أن يقولوا : إن في هذه الفقرة تشبيها ، وفي تلك استعارة ، وقد حذف الماسد إليه هنا للعلم به أو للحواف منه أو عليه . ولما كانت هذه الأمور هينة سهلة فقد أنصرف الطالب الى فهم عبارة الكتاب ، فيفرق في خصم واسع من المناقشات اللفظية ، وبذلك أصبحنا - مثلا - ندرس كتاب السعد في البلاغة ، ولا ندرس البلاغة في كتاب السعد . ومن عجب أن واضع المنهج هدف الى هذا . وإذا كان لابد من دراسة أساليب المؤلفين فليكن ذلك في علم « آداب اللغة العربية » . كما أنه ليس أدل على إحفاق هذه الدراسة من أن الأزهر أنشأ شعبة مدتها

ست سنوات لدراسة البلاغة ، وآداب اللغة ، وكان الهدف أن تخرج للناس جرجانيا آخر ، وصاكيا ثانيا ؛ ومن نظمها ألا يتخرج الطالب حتى يقدم رسالة في أحد هذين الحقلين ، قرأنا جهرتهم يطرقون أوسع البابين فيقدمون رسائلهم في تراجم الشعراء ، وما إليها ، ولم نر لواحد منهم - مع كثرتهم - أى جهد في خدمة البلاغة العربية ، وما ذلك إلا لأن دراسة البلاغة لم تنضج بعد . والسبيل إلى النمو بهذه الدراسة أن نترسم خطى الأسلاف في دراستها ، ولا تقتصر على نهج واحد هو نهج السكاكي ، ومن جاءوا بعده ؛ ولهذا أحب أن ألمح إلى طرائق المتقدمين في دراستها .

ويمكن أن نعتبر السكاكي فاصلا بين عهدين ؛ فقد كان العلماء في العهد الأول يتناولون البلاغة على أنها فن ؛ يبحنون في الأساليب العربية ، ويضعونها تحت مطرقة النقد ، ثم يصلون إلى الهدف من الجودة أو الرداءة ، ولم يكن هدفهم استخراج قاعدة ، أو استنباط ضابط ؛ يتضح ذلك فيما كتبه الجاحظ وقدامة ، والعسكري ، والامام عبد القاهر ، والزمخشري ، وما كتبه القلاد القدامى كعمد العزيز الجرجاني ، والآمدي ، وغيرها . . . ولا نعدم في هذا العهد ميلا إلى التعقيد والتعقيد معا ؛ فقد كان علماء الكلام بصغة عامة ، والمعتزلة منهم نصفه خاصة ، يتناولون المسائل البلاغية محددين ضابطين ، ومن هنا نفأت المدرسة الكلامية بحباب المدرسة الأدبية ، وإن كان أثر الثانية في هذا العصر أقوى ، وأظهر . فلما جاء السكاكي ، وكان صاحب فلسفة ومنطق ، حاول إخصاص البلاغة للقواعد ، كما خضع النحو ، وكما خضع الصرف ، وغيرها من العلوم المتقدمة ، فأشاع فيها الأبحاث الفلسفية ، وأجرى في أوصالها الروح المنطقية ، وصحبها في قروالب جافة « شمر لها ذيله » وأعمل لها خيله ووجهه ، « وزاد الطين بلة فرجع عفيرته بأن المنطق مكل لمباحث المعاني ، وبأن أصول التفقه جزء من علوم البلاغة . وجاء المتأخرون فتأثروا بالسكاكي أينما تأثر ، ووجدوا عنده إرضاء لدهنياتهم ، فنهجوا نهجه ، ونسجوا على منواله ، وذهبوا يداغمون عن آرائه ، ويتلصسون بصواب لأخطائه .

فلذا أردنا التماسك بالبلاغة فلا منسوخة من أن نأخذ بهاتين الطريقتين ، على أن نهذب الطريقة الثافية ، فنحذف من الكتب الأبحاث المنطقية ، والأبحاث

الفلسفية ، وما اليهما ؛ فنتغنى عن بحث الدلالات ، وعن الجامع العقلي ، والوهمي والخيالي ، وعن الاطالة في بحث التعريف ، ومحتجزات القيود ، ولا نجعل لمباحث الاصوليين هنا موضعاً ؛ ثم يجب أن ننتغنى عن الخلاقات الانطوية ، كالخلاف في الاستعاورة : هل هي مجاز عقلي أو لغوي ، وكالاختلاف في المجاز العقلي بين السكاكي والجمهور ، فانه لا معنى لأن يبذل الطالب وقتاً وجهداً في خصومة عنيفة ، يطالع فيها حجاج القرنيين ، ويتمتع نفسه في تفهم جدل الخصمين ، ثم يقال له أخيراً « إن الخلاف لفظي » أو يحدد النتيجة لا تكافؤ المجهود ؛ ثم ندرس - على هذا الضوء - في المرحلة الأولى من القسم الثانوي كتاباً على طريقة التلخيص ، مع مراعاة اختيار شواهد جديدة جيدة ، ومع المحافظة على صورة القاعدة ومنهجها ؛ وفي المرحلة المتوسطة ندرس كتاباً فيه جميع القواعد مبسطة مختصرة ، ويجب أن يكون أثناء نماذج عربية فصيحة ، ويكون همّ المدرس شرح هذه الشواهد شرحاً تقديراً ، وربطها بقواعدها ، وهذا الدرس يعتبر إعادة لما درس في المبتدئين السابقين . ولا يعوقنا أن مثل هذا الكتاب لم يوضع بعد ، فما أهون وضعه إذا خلصت الشيات

أما في المرحلة الأخيرة من هذا القسم فيدرس « الايضاح » ولكن بعد حذف ما أوجبنا حذفه سابقاً ، وبعد شرح شواهد شرحاً تقديراً أدبياً ، وإلى هنا نقف عند الطريقة الكلامية ، وفنديء الطريقة الأدبية في كلية اللغة العربية فندرس كتاب الطراز ، وكتابي عبد القاهر ، وليس هذا بالأمر الصعب بعد ما أعادنا الطالب في ثانوي لهذه الدراسة . ويجب أن ندرس مادة النقد الأدبي بجانب هذا على أنها مادة مستقلة ، فندرس الوساطة والموازنة ، ونتعرف على جهود المعاصرين في النقد .

ولا يفوتني أن أنبه على ضرورة العناية بدراسة نشأة علوم البلاغة ، فانه من الخجل أن يكون .بلغ علم العالم في عبد القاهر أنه نحوي ألف في البلاغة ، وفي السكاكي أنه عالم له اسم رهيب مخيف .

وبعد ، فهذا رأي أطروحته أمام من تعنيهم نهضة البلاغة العربية ، وأدعوه أن يطبلوا النظر فيه ، فانه سيحيى اليوم الذي يقول فيه التاريخ . لقد قال قصير « لو كان يطاع لتعير أمر : » ، والله الهادي الى سواء السبيل .

المخيلة وصلتها بالوحي والإلهام

للمضرة الأستاذ الدكتور سعيد زايد

نشأ أفلاطون مدينة فاضلة عند الفارابي يتحقق لسكانها السعادة الكاملة ، وأستدرثاثة هذه المدينة الى فيلسوف ؛ لأنه في نظره الرجل الذي اكتملت لديه كل صفات الكمال ... وأعجب الفارابي بمدينة أفلاطون ، وأراد أن يقيم مدينة أخرى على غرارها ، ولم ير أن يستدرثاثة مدينته الى فيلسوف بل رأى إستادها الى نبي .

واذا كان فيلسوف الإغريق قد فرض في رئيس مدينته حاسة سادسة ، هي القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المقولات الصرفة ، فان فيلسوف الاسلام قد فرض فيه قوة نادرة في المخيلة حتى يستطيع معها الاتصال بالعقل الفعال ، لينتقل منه الوحي والإلهام .

فأهي المخيلة ، وما مقدار صلتها بالوحي والإلهام ؟ يعرفها الفارابي بأنها القوة التي بها يحفظ الانسان ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، وأنها القوة التي تقوم بخدمة القوة الناطقة .

وتلعب المخيلة دوراً هاماً في علم النفس عند الفارابي ، إذ تنفذ إلى نواحي الخصائص النفسية المختلفة ؛ فان لها صلة قوية بالميزول والمواطف ، كما أن لها دخلا في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، وتحدد المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى غرض ما ، وتغذي الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها الى السير في الطريق الى النهاية ؛ والى جانب هذا تحتفظ المخيلة كما قلنا بالآثار الحسية ، وصور العالم الخارجي المنذولة الى الذهن عن طريق الحواس . وللمخيلة فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور ، قدرة على الابتكار ، وهو ما يسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع ، وهو الذي يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة مبتكرة ، بحيث يخلق شيئا جديداً لم يكن معهودا من قبل ، وتنتج من ذلك الأحلام والرؤى .

وسنحاول مع العارابي توضيح أثر الخيلة في الأحلام ، إذ بتفسيرها معه هذه الأحلام تفسيراً علمياً سيكولوجياً نستطيع معه كذلك تفسير النبوة وآثارها ؛ ذلك لأن الإلهامات النبوية كما يقول عنها العارابي قد تظهر في صورة الرؤيا الصادقة ، أو في صورة الوحي في حالة اليقظة ؛ وقد بين العارابي هاتين الصورتين في فصلين متتاليين في كتابه « آراء أهل المدينة العاضلة » تحت عنوان « القول في المسامات » « والقول في الوحي ورؤية الملك » .

ففي حالة النوم تكون القوى التي تتصل بالخيلة في حالة سكون ، فننفرد الخيلة بنفسها وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التي أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة ؛ ولما كان للخيلة كما قلنا قدرة على الاختراع فإنها تخلق من هذه الصور المخفوظة لديها صوراً أخرى جديدة ، بأن تتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ؛ على أنها بجانب قدرتها على الاختراع لها قدرة عظيمة كذلك على المحاكاة والتقليد ، واستعداد كبير للافعال والتأثر ، فهي تحاكي القوة الحسية والتزوجة ، فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال أمور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك . وباختصار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته ، وبالتالي في تكوين أحلامه ، فاختلاف هذه الأحلام يرجع إلى العوامل المؤثرة فيها ؛ ومن هنا يحلم بالماء والسباحة في الوقت الذي يكون فيه مزاجنا وطبا ، وعلى كلٍّ فإن الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة للحلم ما لها دخل عظيم في تكوينه وتشكيله .

هذا هو رأي العارابي في الأحلام ، نحب قبل أن نتعرض للجانب الميتافيزيقي للخيلة وهو اتصالها بالعقل المعال ، أن نقف وقفة نقارن فيها بين رأي المعلم الثاني في الأحلام ، ورأي السيكلوجية الحديثة فيها ؛ وخشية من أن تطول وقفنا سنختار نظرية مبررة في هذا الميدان ، وهي نظرية فرويد .

تتلخص نظرية فرويد في أن الأحلام وسيلة للتفريغ عن العواطف والشهوات المكبوتة ، فهي عبارة عن مجموعة من الميول والرغبات والآمال المنحطة وغير المنحطة تظهر عند ما ينام العقل الواعي ، فيحلم الضعيف أنه قهر

عدوه القوى ، ويحلم المتممون عن الاختلاط الجنسي بالأحلام المتعلقة بالجنس ، وبالجملة يحلم الجوعان في سوق الخبز ، كما يقول المثل العامي ؛ فأحلام الأشخاص العاديين هي أعظم منفذ للترغبات المصغرة عليها . ويقول فرويد إن جل هذه الرغبات إن لم يكن كلها يرجع إلى غريزة المحافظة على النفس والغريزة الجنسية بخاصة . والعلامة فرويد يحصر نفسه بهذا التفسير في دائرة ضيقة حين يقول إن الأحلام ما هي إلا رغبات لم نستطع تحقيقها أثناء اليقظة لقوة العقل الواعي وخوفه من مخالفة قوانين المجتمع ، فعمد ما ينشأ هذا العقل ينطلق العقل الباطن من عقله يعمل كيما يشاء . فهو بقوله هذا قد اتجه إلى الماضي وإلى الماضي فقط .

أما هند الماراني وإن فهمنا من حديثه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع ، وأن العقل الباطن هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية فاننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ؛ زد على ذلك أن المعلم الثاني لم يتجه إلى الماضي فقط في تفسير الأحلام بل اتجه إلى المستقبل أيضا ؛ والرؤى الصادقة عنده دليل على ذلك ؛ فيوسف الصديق هند ما رأى أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له صاجدين ، تحققت رؤيته في المستقبل في أرض مصر ، وكذلك محمد عليه الصلاة والسلام عندما كان نائما في فار حواء ثم جاءه جبريل بأول آية من آيات التنزيل على نحو ما هو معروف لدينا ، دلت رؤيته على تبشير رسالة نبوية ... ولكننا نلاحظ أن الماراني يقصر الرؤى الصادقة على الأنبياء ، ولم نلحس عنده قولاً يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما نلحس ذلك في بعض المذاهب السيكلوجية الحديثة المعارضة لفرويد .

بقي كما قلنا أن تعرض للجانب المتنافر بين من الأحلام ، وتتلخص فيما يلي :
لما كانت القوة المنخلة تحاكي القوة الحسية كما بيننا ، فهي تحاكي القوة الناطقة كذلك ؛ ولما كانت القوة الناطقة تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال فيفيض إليها ما أفاضه الله إليه ، فإن الشيء الذي ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو القوى الذي مترلته الغشاء من البصر قد يفيض منه على القوة المنخلة ،

فهنا يعمل العقل الفعال في القسوة المنخلة ما يفعل في القوة الناطقة من إعطاء الجزئيات والمعقولات في صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية .

هكذا فسر الفارابي الأحلام والرؤى الصادقة ؛ ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة فقد وضع لنا الوحي والالهام أثناء النوم .

وبنى أن ننظر في النبوة أثناء اليقظة أو كيف يكون الوحي ورؤية الملك :

يقول المعلم الثاني : إن المنخلة إذا كانت في إنسان قوية جدا بحيث تصل هذه القوة الى درجة لا تستند معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أوقاتها ولا تستخدمها جميعها ، كذلك للقوة الناطقة التي تقوم هي بخدمة بل بجانب اشتغالها إزاء هاتين القوتين الحسية والناطقة ، يبقى لها جانب كبير تفعل فيه هي الأخرى فعلم الذي يخصها . ومعنى هذا أنه يحدث للقوة المنخلة القوية الكاملة في فترات اليقظة ما يحدث لما أثناء النوم من تحللها وتحررها عن تلك الأعمال التي تقوم بها نحو القوة الحاسة والقوة الناطقة ؛ وهذا يشابه علم النفس الحديث الذي يقرر بصدد أحلام اليقظة أنها عبارة عن شرود الإنسان عن الانتباه الى ما يحيط به ودعا به مع نفسه ينحسب في عالم من الخيال ، فيفقد صلاته بالعالم الخارجي ويعيش بينه وبين نفسه ، فيصبح كالنائم وما هو كذلك ، بل هي حالة بين بين ، ويتجه كل شخص في أوهامه حسب ميوله ورغباته وظروفه ، مكل يعني بلبلاء ، كما يقول المثل العامي . ونصف علم النفس الحديث هذه الحالة بأنها حالة طبيعية ، اللهم إلا إذا زاد شرود الفكر الى درجة تؤدي الى الأرق وتعطيل الأعمال .

وعلى كل حال فإن القوة المنخلة إذا تحررت من القوة الحاسة والقوة الناطقة فإنها تعمل بالعقل الفعال وتنمى عليها منه صورة في غاية الجمال والكمال . ومعنى هذا أن الصور التي يعطيها العقل الفعال تنخبها القوة المنخلة حسب ما تحاكيها من المراتب المحسوسة التي تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور المنخلة الى الارتسام في القوة الحاسة ، وعند ما ترسم في القوة الحاسة المشتركة تتأثر بها القوة الباصرة فترسم تلك الصور فيها كذلك . وهذه الصور

المرتسمة في القوة الباصرة تنعكس في الهواء المضيء الموصل للبصر المنعرج
بشعاع البصر وترسم فيه كذلك ، على أن هذه الصور المرتسمة في الهواء
الموصل للبصر تنعكس هي بدورها الى القوة الباصرة الى العين ، ثم تعكسها الى
الحاسة المشتركة ، ومنها تعود أخيراً الى القوة المتخيلة ، لأن كل هذه القوى
متصل بعضها ببعض ؛ فكأن هناك دوراً لهذا الانعكاس ، وكانت مهمة هذا
الدور هي إظهار ما يعطيه العقل الفعال لتلك القوة المتخيلة من صور حتى
تصبح مرئية لدى ذلك الانسان الذي له القوة المتخيلة القوية الكاملة جداً .

على أن مقدرة هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة لا تنتهي عند هذا الحد ،
بل في استطاعتها كذلك أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة
والمستقبل ، فتكون لها بذلك النبوة بالاشياء الإلهية . وإلى هذا أشار
العارفي بقوله : « ولا يمتنع أن يكون الانسان إذا بلغت قوته التخيلية نهاية
السكال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبل
أو محاياتها من المحسوسات ، ويقبل محايات المقولات المفارقة ، وسائر
الموجودات الشريفة وبراها ، فيكون له بما قبله من المقولات نبوة
بالاشياء الإلهية » .

فعمدا يصل الانسان الى هذه الدرجة من القوة في قوته الخيلية وهي أكلها
وتحمها ، فقد وصل الى أكل وأتم المراتب التي يتعنى الوصول إليها ؛ والانبيا
وخدمهم الذين لم مثل هذه القوة في مخيلتهم ، وهم الذين وصلوا الى هذه
الموتبة العليا .

هذا هو تفسير المعلم الثاني للوحي والإلهام من الناحية السيكولوجية ؛
وواضح أنه يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة ؛ فقد ورد أن
جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي في صورة بعض الاعراب ، وأنه كانت
تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، الى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحي
والإلهام وكيفية نزوله .

والظاهر أن العارفي لم يكن الرجل القوي غابت عن ذهنه كل هذه الآثار ،
ولكنه لم يكن ليغيب عن ذهنه كذلك أنه في ذلك الوقت لم يكن أمام من آمن

بكل ما ورد و قتل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجها بعنف ، فهو والحالة هذه مضطر الى تقوية خط دفاعه ولو دعا ذلك الى بذل شيء من التضحية .

ونعمة مسأله أخرى لا أحب أن أحنم مقالى قيل أن أجعلوها ؛ فلقد قال دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ١٥٣ ، ١٥٤ ما يأتى : « والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الانبياء تنبض عن العقل للفعال ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان فى العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تترجم عن فلسفته النظرية ، فقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال فهى فى المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الاخلاق والسياسة ، يجهل للدين شأنا كبيرا فى التهذيب ، فهو يمسده من حيث قيمته الاخيرة أو فى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » .

هذا هو كلام دى بور ، ولكننا نرى أن الفارابى لم يلاحظ هذه التفارقة . ويتفق مما فى هذا رأى الاستاذ الدكتور إبراهيم مذكور فى رسالته الفرنسية للدكتوراه المعنونة « مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية » فقد رأى أن المعرفة عند الفارابى تترتب قيمتها على منبعا لاهل وسيلتها ؛ فالفيلسوف والنبي يأخذان معرفتها من العقل الفعال ، زد على ذلك أن هناك قوة قدسية فوق قوة الخيلة يتصل بها النبى ، وهى على حد تعبير الفارابى فى كتابه فصوص الحسك « قوة يذعن لها بالفرزة عالم الخلق الأكبر كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر ، فيأتى النبى بمعجزات خارقة للمادات » ١

الاعشى

لمضية الأستاذ وياض هلال

المدوس بمعهد القاهرة

وهذا شاعر آخر من عبيد الشعر ، أبو بصير ميمون بن قيس ، من الشعراء المنكسبين بالشعر ، القائلين في أكثر ضروبه ، ثقف الشعر من طريق الرواية على خاله المسيب بن علس ، حتى إذا حصف عقله ، ولارتاض لسانه ، انتجع أطراف البلاد ، وغشى أبواب الملوك والأمراء ، يمدحهم ويستعديهم ، بل لقد مدح الصعاليك ، وانتجع ملوك الفرس ، وصرح بذلك فقال :

وطوفت للمال آفقه صمان وحمص وأورَيْسَلم

أقيت الجاشي في أرضه وأرض البيط وأرض العجم

وليس من شك أن أخذه الشعر عن خاله ، وتكسبه به ، بعض ما أمان على نضج ملكته الفنية في نفسه ، كما أن لاشتراكه في المواسم الأدبية والأسواق دحلا في ذلك أيضا ، فقد صارت هذه المواسم والأسواق مجالا لتنميص والقد ، وأداة قوية للإصلاح العام ، وطبيعى أن يكون الاعشى وهو شاعر أكثر شيء مسايرة لهذه النهضة ، بما سير في الآفاق من شر ، وبما نهض به من التجويد والصنع .

أما شعره فقد كان حسن الرواق ، طلي الأسلوب ، مجود الديباجة ، مثقف التقصيد ، يجمع الجودة إلى الطول ، وكان لشعره جلبة في السجع ، وروعة في النفس ، وأثر في الناس ، فسمى لذلك صناجة العرب ، وذلك أثر التجويد والتعبير ، ولقد رفع بشعره ووضع ، وموقفه مع الخلق ، وعلقمة بن علانة مشهور معروف ، وقصيدته التي يمدح بها قيس بن معد يكرب الكندي أحد أمراء اليمن ، آية تجويده وتعبيره ، وهي التي يقول في مطلعها :

وحلت سمية غدوة أجالها فغضبى عليك فاقول بداها (١)
إلى أن قال :

ولقد زلت بخير من وطىء الحمى قيس فأثبت نعلها وقبالها (٢)

لم يكن الاعشى من المشاق المنيمين ، فتراه يتغنى في مطلع قصائده
بالمرأة ، وهو هنا يتساءل عن سبب ارتحال سمية عنه ، ثم جعل ذلك
لسفه فيها ، لأنها لم تعلم أنه أقصر عن هوى النساء ، وأعقب وصلين بهجران ،
ثم انتقل إلى وصف ممدوحه ، بأنه يعلم قومه بحلده وصفحه ، وبما ينفذ
عليهم من سجاله وفيضه ، ومن اضطلاع بهما يقدمهم ، وغنائهم لهم بهذه
الكفايات ، يزود عنهم الأعداء ، ويهين لضعفائهم كراهم أمواله ، ويداوى
ما تظيش به حلومهم بأناته ، وبأسه ، ويصلح بعالم سميه عقولهم وفساد
أفئسهم ... إلى آخر هذه اللدائح . والقصيدة من فاخر الشعر ومهذبه ، وهى
ثمرة الروية الصائغة ، والآفة البارعة ، وحسبك أن الشاعر قد اعترف
بذلك فى قوله .

وغريبة تأتي الملوك حكيمة قد قتلها ليقال من ذا قالها
ولا نفس أن نلته إلى أن الاعشى أول من وازن فى الشعر القديم بين
ممدوحه وبين النهر فى قوله :

ما البيل أصبح زاخراً فى مده جادت له وبع الصا فجرى لها
زبدا بمصر وكان يسقى أهلها رغدا تفجره التبيط خلالها
يوما بأجود مائلا منه إذا نفس البخيل تمجبت سؤاها

ويشارك معه السابقة فى موازنته بين النعمان والفقرات فى قوله :

فما امرأت إذا هب الرياح له ترى أواذيه العبرين بالويد (٣)

[١] رجل البير شد عليه أداؤه . سميه بحروبه أصليا اسم زيدت التاء . للغدوة بند البكرة

[٢] اللؤلؤ ما عطف من الأرض . والتبيل الحبة الواضحة أى ملك أهلها .

[٣] الأواذى جمع آذى للوج الشديد . المبر للناحية .

يظل من خوفه الملاح معتصما بالخيزرانة بعد الابن والنجد (١)
يوماً بأجود منه سيب ناقة ولا يحول عطاء اليوم دون غد
وحسبك أن أبا عبيدة كان يقول : لم تقل جاهلية أحسن من لامية
الاعشى :

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أيها الرجل
وهي في هجاء يزيد بن مهنر الشيباني .

ولن ندع الحديث عن الاعشى حتى نذكر أبياته الفوية في ملح رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقد أراد أن يلقاه ولكنه لقيه أبو جهل أو أبو سفيان
فصرفه عن ذلك ، وكان أعد شمرأ قال فيه يحدث عن ناقته :

مآليت لا أرى لها من كلاله ولا من حتى حتى تزور محمداً
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم تراحي وتلقى من فواضله ندى
نبي يرى ما لا يرون وذكره أغار لعمري في البلاد وأنجدنا
له صدقات ما تقب ونائل وليس عطاء اليوم بمنعه غدا
أجسدك لم تسمع وصاة محمد نبي الآله حين أوصى وأشهدنا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقي ولا قيت بعد الموت من قد نزودنا
ندمت على ألا تكون كمثلته فترصد للأمر الذي كان أرسدا

وهي من عيون قصائده المحبرات التي يمثّل فيها تجويدة ونخيره . ولقد
كان رفيقاً بنافته شقيقاً عليها حين قال لها :

متى ما تناخى عند باب ابن هاشم تراحي وتلقى من فواضله ندى
على حين يقول لها التماخ بن ضرار :
إذا بلغتني وحلت وحلى عصابة فاشرقى بدم الوئين
وشتان ما الجزاءان :

(١) الخيزرانة سكان السينة . الابن الأحياء . النجد المرق .

الاسلام والديمقراطية

لقضية الأستاذ محمد هبسد المنعم خفاجي
المدرس بالأزهر

دست الإنسانية في أغلال ظالمة من الاستعباد خلال الحضارات القديمة التي غمرت موجتها العانية الحياة البشرية ، قبل أن تسطع شمس الإسلام المشرقة ، وينبثق نوره ؛ وتشاعت جميع الحضارات التي استظلت بها الإنسانية في ذلك العهد المسحوق ، في أفكارها ومبادئها وغاياتها ، فقلعت جميعا على أسس الطغيان والديكتاتورية والروح المادية البعيدة عن الصمو الإنساني المنشود ، وكانت غايتها المشتركة مجد الأشخاص لا مجد الشعوب ، ورفاهية فرد وإن شقيت به أمة ، وكان كل ما أطمع اليه ، وتهكرك فيه استعباد الناس وتسخيرهم في سبيل تحقيق ما يصبو إليه الحاكمون من عظمة وكبرياء ، وما ينشدونه من روعة المجد ومظاهر السلطان ، وجعلت جميع هذه الحضارات حقوق الأفراد وحررياتهم ، وناوأته حياة الديمقراطية وحرية الشعوب ، وتنسكرت لكل ما تنقده الإنسانية الملهمة من عدالة وإخاء ومساواة ؛ ثم خلعت على هذا الاستبداد الجائر صورا مزيفة من القداسة والحق الإلهي المزعوم وأن الحاكم يتلقى الحكم هبة من السماء ، ونفحة من المناية الإلهية ، وليس للشعوب حق لديه ، ولا شخصية في رأيه ، وما هم إلا عبيد مسخرون ؛ فسكن لهذا الطغيان الناثرون ، وآمن به الحائرون ، وصار عبيدة مع العقيدة وسورة من كتاب البشرية المضللة اليائسة .

وزيغ النور الإلهي في أفق الحياة البشرية بين هذه الظلمات القائمة فترات قصيرة ، ليهدد ظلام الاستعباد السياسي والرق الفكري والطغيان الاجتماعي بيد أنه لم يتغذى إلى أعماقها ، ولم يتغلغل في طواياها ؛ واجتمعت شياطين الضلالة واعداة الإنسانية على أن يحولوا يده وبين قلوب الناس وعقولهم ، فلم يروا إليه بصر ، ولم يحقق به قواد ، ولم ترفع له الشعوب رأسا .

وعلى حين غفلة نزل الوحي إلى الأرض من جديد ، يبلع الرسالة ، وينفث في روع محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه روح القوة والبطولة ، ويدعوم إلى التضحية والجهاد ، لتحرير الإنسانية من أغلالها ، والسمو بها إلى حياة الحرية والديمقراطية والسلام ؛ فأخذ محمد وأصحابه يدهون الدين الجديد ، ويبشرون الناس بحياة بقرية أخرى ، ويضعون أسس الحياة الإنسانية الجديدة .

دعا محمد صلوات الله عليه إلى وحدة الإنسانية : أممها وجماعاتها ، وإلى محو جميع الفروق الطائفية والمنصيرية الظالمة التي فرقت بين الإنسان والإنسان وبين الجماعة والجماعة وبين الأمة والأمة ، وإلى المساواة التامة بين الأفراد والجماعات ، وأهدر جميع المولدين التي ألف الناس تقدير قيم الأشخاص على أصابها من الحسب والجاه والمال إلا ميزانا واحدا هو ميزان الكفاءة الشخصية والعمل الصالح والخلق الكريم « يأبى الناس إلا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » ؛ ويقول الرسول الكريم « أيها الناس إنما المؤمنون إخوة وربكم واحد ، وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، وإن أكرمكم عند الله أتقاكم » ؛ وأنكر عليه زعماء قريش هذا المبدأ الكريم ، قالوا كيف نجلس إليك يا محمد وأنت تجلس إلى مثل بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وعمار وسواهم من العبيد وطاعة الناس ؟ أطردهم منك ونحن نحضر مجلسك ونسمع دعوتك . فأبى رسول الله صلوات الله عليه . فقالوا : فاجعل لنا يوما ولهم يوما ، فسكاد أن يحجب رغبتهم فنزل عليه الوحي من السماء يرقل في أذنه الكريمة هذه الآيات الكريمة : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه ، ما عليك من حسابهم من شيء ، وما من حسابك عليهم من شيء ، فنطردهم فتكون من الظالمين ، وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ أليس الله بأعلم بالشاكرين . وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة »

كفل الإسلام حريات الأفراد والجماعات ، وناوأ الاستعباد البشري في جميع

صوره وشتى مظاهره ، حتى قال عمر فيما بعد لأحد ولاته وقد اعتدى على رجل من الرعية : « كيف تستعبدون الناس وقد ولدنهم أمهاتهم أحرارا » ، فحرر الاسلام العبيد المسترقين إلا من كان مأسورا في حرب مشنها أعداء الاسلام ليطلقوها بها نور الله ، ووضع الحدود لمعاملة هؤلاء الأرقاء ودعا الى تحريرهم من رق العبودية ؛ كما حرر المرأة من عبودية الرجل ، وحرر المجتمع من ديكتاتورية الزعماء والطغاة ، وحرر الشعب من جور الرأسماليين المستبدين ، فأحل البيع وحرم الربا ، ودعا الى أحسن المعاملات وأنبأها .

وكانت أول كلمة في دين الاسلام هي الدعوة الى وحدة العقيدة وألا يشرك الناس بالله شيئا ، وبذلك رفع كرامة الانسانية من أن تنهن بالسجود لغير الخالق العظيم ، ورفع كرامة الناس من أن يذلوا للطغيان السياسى الذى يساغ عليه أصحابه لونا زاهيا من القداسة وتأييد العناية الالهية ، « قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين ، لا شريك له ، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ، قل أغير الله أبنى ربا وهو رب كل شئ » ودعا الى السلام المشترك « وإن جنحوا للسلم فاجع لها » .

ووضع أساس الديمقراطية السامية ، ومبدأ الشورى الكريم ، « وشاورهم فى الأمر فاذا عرمت فتوكل على الله » ، وأساس الحكومة العادلة « لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » ، « إن الله يرضى لكم ثلاثا : أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولأه الله أمركم » . وقرر مبدأ النصيحة لأولى الأمر « الدين النصيحة : لله ورسوله ولأولى الأمر » ؛ والأطاعة لمخلوق فى معصية الخالق « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » .

وأخذ رسول الله صلوات الله عليه ينظم فى تودة وتدرج حياة الفرد والأسرة ، وشئون المجتمع والأمة ، على أسس وجه تنشده الانسانية ، ويسبوا اليه المصلحون ؛ ودعا الناس الى غاية مشتركة هي العمل من سعادة الانسانية ورفاهيتها وتقديمها ، والتدكين لحياة التعاون والديمقراطية بين الناس والجماعات

والأمم ؛ وسار على نهج الكرم حلفاؤه الراشدون ، فكانوا مثل الأهل
للملوك الديمقراطيين والحكام المادلين .

وبذلك استعاد الفرد كرامته ، والمجتمع سمادته ، والخصب حرينه ،
والإنسانية طمأنينتها ، وماش الجميع بنعمة الله إخوانا .

أليست الديمقراطية هي المساواة التامة بين الناس ، ونشر العدالة الاجتماعية
بين الأفراد والطبقات ، وكفالة حريات الناس جميعا ، واشتراك الفرد في شئون
المجتمع والأمة يديرها ويسوسها ويسير بها لمصلحة الجميع حتى ينموا
الحاكمون والمحكومون جميعا في سبيل الخير العام والمصلحة المشتركة ؟

ثم أو لم يقرر الاسلام هذه المبادئ جميعا قبل أن تقررها الحضارات
الأوربية الحديثة بأربعة عشر قرنا من الزمان ؟

إنها لعقيدة جديدة ، وثورة إنسانية طامة ، ودعوة لتمكين حياة الديمقراطية
في الأرض بين الناس ، وما أروعها من عقيدة ، وما أعظمها من ثورة على
الظلم والاستبداد ، وما أجملها من دعوى رفعت رأس البشرية إلى السماء .

وبعد جهاد رائع حافل بآيات البطولة والتمحبة كتب الظفر والذرة لله
ورسوله وللمؤمنين ، فألقى حماة الوثنية والظلم في جزيرة العرب سلاحهم
بين يدي محمد صلوات الله عليه . كما ألقى حماة فارس والشام ومصر السلاح في
عهد أبي بكر والفاروق صرين الخطاب ، وذهبت العقيدة الإسلامية ، وحياة
الديمقراطية البشرية الجديدة ، في أرجاء المشرق والمغرب ، بشيرا بخير العالم
وسعادة الشعوب ، ورفاهية الناس والجماعات .

لقد أدى الشرق رسالته ، ثم استعاد التاريخ دوره ، فإذا الجهاد هو الجهاد
والكفاح هو الكفاح . ولكن العزة لله ورسوله وللمؤمنين ، والمجد
والسلام والرفاهية للبشرية أولا وأخيرا ؟

الخطابة في الاندلس

المؤلف: ابن سعيد البلوطي

المؤسسة: الأستاذ الشيخ أحمد الشرباصي

المدرس: بمعهد الرقازيق

كان البلوطي ذا صرامة وقوة وثبات في الحق ، لا يتخشى في الله لومة لائم ، ويصدق بكلمة الصدوق غير حسان ولا عاجز ، ولا مراقب لأحد من خلق الله مهما عظم ، وكان من دوى الصلابة في أحكامه ، والمهابة في أقضيته ، وقوة القلب في نصرته الحق ، وصدق الجهاد في دفع الظلم ، لا يهاب في ذلك الأمير الأعظم فمن دونه . ومن مشهور ما أثر عنه في هذا المقام أن أمير المؤمنين الخليفة الناصر لدين الله أراد شراء دار بقرطبة لحظية من نسائه كان يحبها ويدلها ، فوقع احتباره على دار لبعض الأيتام ، ثم أولاد ركيا أخى مجدة ، وكانوا في حجر القاضي ورمايته ، فأرسل الخليفة إليه من قيمتها بقدر ما طابت به نفسه ، وكلف أناسا بمفاوضة وصي الأيتام في بيع الدار ، فأجاب ذلك الوصي بأنه لا يمكن بيع الدار إلا بأذن القاضي ، فبعث الخليفة إلى البلوطي القاضي يسأله إنفاذ ذلك البيع ، فقال البلوطي لرسول الخليفة : البيع على الأيتام لا يصح إلا لوجوه : منها الحاجة ، ومنها الوهي الشديد ، ومنها الغبطة (١) ، فأما الحاجة فلا حاجة بهؤلاء الأيتام إلى البيع ، وأما الوهي فليس فيها ، وأما الغبطة فهذا مكافئ ، فإن أعطاهم أمير المؤمنين فيها ما تسقين به الغبطة أمرت وصيهم بالبيع ، وإلا فلا . فنقل الرسول هذا الجواب نصه وفصه إلى الخليفة لم يخرج منه حرفا ، فأظهر الخليفة الزهد في شراء الدار طمعا في أن

(١) الوهي الصف والنهدم ، والغبطة حزن الحال والسرور ، وفي الحديث : اللهم غبطا لاهطا ، أي نأك الغبطة أو منزلة غبطة عليها [الداموس] .

تهون قيمتها في نظر القاضي فيخف ثمنها ؛ وخاف القاضي البلوطي أن تنبعث من الخليفة عزيمة تلحق الأولاد سيورتها ، فأمر الوصي بتقضى الدار ويبيع أنقاضها ، ففعل وباع الانقاض بأكثر مما قومت به للسلطان وهي قائمة ، فلما علم الخليفة بذلك عز عليه ، واتهم الوصي بأنه صاحب هذه المأكيدة ، فقال الوصي : إن القاضي البلوطي هو الذى أمرنى بذلك ، فبعث الخليفة إلى القاضي يقول له : أنت أمر بتقضى دار أخى نجدة ؟ . فأجاب القاضي : نعم فقال له الخليفة . وما دعاك إلى ذلك ؟ . قال البلوطي : أخذت فيها بقول الله تبارك وتعالى . « أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر » فأردت أن أعيها ، وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » فقومك لم يقدرها إلا بكذا ، وبذلك تعلق وهمك ؛ فقد قبض فى أنقاضها أكثر من ذلك ، وبقيت الدار (١) والحمام فضلا ، ونظرا لله للإيتام ! . فصر الخليفة على ذلك وقال : نحن أول من انتقاد إلى الحق ، فجزاك الله عنا وعن أمانتك خيرا ! .

ولعل البعض حينما يقرأ هذه الحادثة يظن أن الخليفة الناصر قد وجد على قاضيه البلوطي ، أو أصمر له سوء ، أو تربص به الدوائر ، كلا ! إن الواقع غير ذلك ، فقد حل البلوطي عند الناصر وعظم فى نظره ، وإن يكن ساءته قسوته فقد أعجبت في الحق صراحته وحرمانته ، ولعله يمر بك بعد قليل مصداق ما نقول .

ولقد كان الخليفة الناصر كلغا بالمهارة والزخرفة ، شأن الكثير من ملوك الاسلام حينما فتح الله عليهم مافتح من مشارق الارض ومغاربها ، وأعطاهم ما أعطاهم من زينة الدنيا وزخرفها ، فبنى « الزهراء » ، واستفرغ الوسع والجهد فى تنجيدها ، وإتقان قصورها ، وزخرفة مصانئها ، حتى شغل ذلك عن حضور صلاة الجمعة بالمسجد الجامع حينما من الزمان ، ثم رجع الى صلاة الجمعة بعد ذلك ، فأراد البلوطي وهو إمام الخليفة وخطيبه أن يمهله موعظة بالغة زاجرة ، فبدأ خطبته بقول الحق تبارك وتعالى . « أتنبئون بكل

وربح آية تعبثون ، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون ، وإذا بطشتم بطشتم جبارين . فاتقوا الله وأطيعوا الله ، واتقوا الذي أمركم به أنعموا ، وأمدكم بأموال وبنين ، وجنات وعيون ، إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ، ثم وصل ذلك بكلام فصل ، ذم به المشيد والاستغراق في زخرفته والسرف في الاتفاق عليه لجرى في ذلك طلقا ، وعلم الخليفة أنه المقصود فبكى وندم ، واستماذ بالله من سخطه ، ولكنه تأثر من البلوطى ، للقطه القاسى الذى قرعه به ، ففكا ذلك بعد الصلاة إلى ولده الحكم أمير الدولة وولى المهدي فقال : والله لقد تعددت منذر بخطبته ، وأسرف في ترويعي ! ثم أقسم الناصر وهو في ثورة الغضب وحى الفيظ ألا يصلى خلفه الجمعة أبدا . فقال له الحكم : وما الذى يمنعك عن عزل منذر بن سعيد والاستبدال به ؟ فأفاق الناصر من غفلته ، ورجع إلى صوابه ، وتذكر ما للبلوطى من حرمة ومكانة ، وورع وإخلاص ، فزجر ابنه الحكم قائلا : أصت منذر بن سعيد في فضله وورعه ، وعلمه وحلمه ؟ لا أم لك ! يعزك في إرضاء نفس فاكهة عن الرشيد سالكة غير القصد ؟ (يعنى نفسه) هذا ما لا يكون ، وإني لاستحي من الله ألا أجعل بيني وبينه شقيعا في صلاة الجمعة مثل منذر بن سعيد ، ولكنه وقد نفسى (١) وكاد يذهبها ، والله لوددت أن أجده سبيلا إلى كفارة عيبي على . بل يصلى بالناس حياته وحياتنا فما أظننا لغناض منه أبدا !

وهكذا تكون جرأة العلماء في الدعوة إلى الحق ، ومحاهدة الباطل ، وتكون تقوى الملوك وحسن تصرفهم :

إن الأكابر يحكون على الورى وعلى الأكابر تحكم العلماء !

بل ما أجل الناصر والبلوطى مما حينما يقفان الموقف التالى :
كان الناصر لدين الله كما سبق مسرعا في البناء ، لجعل أجده فصوره

(١) ألمها وأوجها ، والوفد هو الضرب بالما أو الحجر .

مقرمدا (١) ، مصفحا بالذهب والفضة ، وزخرف السقف بالصفراء الفاقعة والبيضاء الناصعة ، وأنفق في ذلك مالا جسيما .

فلما تم البناء أقام فيه « حفلة افتتاح » دعا إليها الوزراء والكبراء ، وجعل يفتخر بينهم فيقول : هل رأيتم قبلى أو سمعتم من فعل مثل فعلى هذا أو قدر عليه ؟ فقالوا : لا والله يا أمير المؤمنين ! فأبهجه قلوبهم وسرره ، وبينما هم كذلك إذ دخل منذر بن سعيد البلوطى واجبا منكسا رأسه ، فسأله الخليفة مثل ما سأل غيره عن اقتداره وإبداعه ، فجرت دموع القاضى البلوطى تتحدر بفزارة على لحيته ثم قال : والله يا أمير المؤمنين ما غلنت أن الشيطان — أخزاه الله — يبلغ بك هذا المبلغ ، ولا أن تمسكته من قيادك هذا التمكين ، مع ما آتاك الله ، وفضلك على العالمين ، حتى أنزلت منازل الكافرين ! ... فاقشعر الناصر من قوله وصرخ به : أنظر ما تقول ... كيف أنزلت منازلهم ! قال البلوطى : نعم ، أليس الله تبارك وتعالى يقول : « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون ، ولبيوتهم أبوابا وسررا عليها يتكئون » ! فوجم الخليفة ونكس رأسه ، وجرت دموعه على لحيته ، خشوعا لله ، ثم قال : جزاك الله تعالى يا قاضى خيرا عما وعن المسلمين والدين ، وكثر فى الناس أمثالك ، فالذى قلت هو الحق ! ثم قام من مجلسه ذلك وهو يستغفر الله تعالى ، وأمر بتقضى سقف القبة ، وأعاد قوامها زابا . . .

ولم يقتصر البلوطى على الخطابة والقضاء ، بل قال الشعر ، وقد تقدم قول ياقوت فى مديحه بأن له أشمارا متفرقة مطبوعة ، ويقول صاحب « المطمح » عنه : « وكان خطيبا بليغا ، وشاعرا محمنا » ... وأغلب أشعاره التى قرأناها من باب وظيفته التى كان ينهض بها وهي الخطابة والوعظ ، فزاد مثلا يمت على التقوى والزهد فى أبيات له فيقول مخاطبا اللاهى المبرور :

(١) الترمذ ما طلى به كائى عمران والجس ، وباء مقرمدا مبنى بالآجر والحجارة ، أو يعرف حال (التاموس) .

كم نصابي ، وقد علاك المغييب	ونعالي محمداً وأنت المغييب ؟
كيف ظهرو ، وقد أذاك نذير	أت يوم الحمام منك قريب ؟
يا سفيها قد حان منه رحيل	بعد ذاك الرحيل يوم عصيب
إن الموت سحكرة ، فارتقبها	لا يداويك - إن أئتتك - طبيباً
بأمور المعد أفت عليم	فاحملن جاحداً لها يارتب
وتذكر يوماً تحاسب فيه	إن من يذكر فسوف ينيب
ليس من ساعة من الدهر إلا	للنابا عليك فيها رقيب

والمطلع لهذه الأبيات يرى أنها وليعة صناعة وتكلف ، وإعمال وإدرااق ، ولعل مركز القضاء والامامة والخطابة والتدريس الذي كان يحتله البلوطي قد ألزمه أن يتحفظ في شعره ، فلا يقول إلا في أغراض تناسب وظيفته الدينية ؛ من وعظ وزجر عن الموبقات وتحبيب في الطاعات . ولتقرأ هذه الأبيات لتتأكد عندنا هذه للملاحظة ؛ فاستمع إليه حين يقول في الزهد :

ثلاث وستون قد حزتها	فإذا تؤمل ، أو تفتقر ؟
وحلّ عليك نذير المشيب	فما ترعوى ، بل وما تزدجر ؟
تمر لياليك مرا حثيثا	وأنت على ما أرى مستمر ؟
ولو كنت تعقل ما ينقضى	من العمر ما اعتضت خيرا بشر
فمالك لا تستمد إدف	لدار المقام ، ودار المقر ؟
أترغب عن مفاجأة المنو	ن ، وتعلم أن ليس منها وزر ؟
فإما إل جنة أزلقت	وإما إلى مقر تستمر ؟

ليت شعري ! أين خفة الأندلسيين ووفة خيالهم ، وجمال نظرهم وهذوية أشعارهم وسلامة ألفاظهم ؟ أين كل هذا في تلك الأبيات التي تذكر بخشبة الخبر ، وتفسينا مهرجان الفاهر . . .

أسرار التربية العالية

في أطوار التشريع الاسلامي

لفضيلة الاستاذ عبد الغنى الراجحي

لشيء ما كان الاسلام الحنيف حريصا على التوحيد . لا أقصد توحيد الله غصب ، ولكن التوحيد أيضا بين الناس في مظاهر العبادة ومراسيم الطاعة ، إزالة للحواجز وإشمارا بالتساوي ، وتذكيرا للناس أنهم مهما عظمت الفوارق بينهم لآدم ، وآدم من نواب .

فاذ قد فرضت الصلاة ليلة الإسرائ سنة خمس قبل الهجرة أو أقل أو أكثر على ما قيل وقيل ، لم يشأ جلت مغيبته أن يترك الأمة الإسلامية تؤدي صلاتها مبثرة في جهات متفرقة حسبما يقضى على كل إنسان هو له الشخصى في شأن القبلة التي يقبل عليها في صلاته . في قلب الجزيرة العربية ، وفي سررة السكرة الأرضية وفي أم القوي مكة المكرمة أول بيت وضع للناس مباركا وهدى للعالمين ، فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا ، بناء بأمر ربه شيخ العرب ابراهيم الخليل بمعاونة ولده اسماعيل ، وكان شمارهما حين البناء « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم (١) » ظل المسلمون وهم بمكة المكرمة يستقبلون في صلاتهم هذا البيت الحرام ، ومهما روى من استقبالهم بيت المقدس وهم بمكة فان ذلك شيء إن صح قد كان له ثانيا وبالعرض ، ولبيت الحرام أولا وبالذات ، على معنى أن يستقبلوه بحيث لا يستديرونه .

خرج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مضطهدا في دينه واختار مدينة يثرب مهجرا لرسالته ، وفرح يهودها به فرحا شديدا حتى كان أول من بشر بوصوله يوم الهجرة رجل يهودي ، فبلغ من حسن سياسته أن يقابلهم بمثل ما استقبلوه

(١) راجع سورة البقرة الآية ١٢٧ ، ١٢٨

(٢) راجع سورة آل عمران الآية ٩٦ ، ٩٧

به فاستألمهم اليه ، وناهم على دعوته ، وكان من مظاهر ذلك أن استقبل في صلاته قبلتهم بيت المقدس . وسواء كان هذا الاستقبال أمرا واجبا أم غيرا فيه ، باجتهاد منه أم يوحى من ربه ، فإنه قد صار أمرا واقعا . واستأثر المسجد الأقصى بصددور المسلمين تستقبله في اليسوم والليلة خمس جماعات .

لم يكن فرح اليهود برسول الله إخلاصا لدينه أو محبة في دعوته ، وإنما كان لاطلاع مادية حقيرة ، وأغراض مادية خبيثة ، وزوات شيطانية بعيدة المدى استحال عليه فيما بعد أن يجاريهم فيها ، فإله هو إلا أن دبت عقارب الحسد والبغض له في صدورهم ، فذهبوا يزينون له الخروج من المدينة والذهاب الى بيت المقدس ، يمدونه بالايمان به إن أقام فيه ، يرون أن إقامته فيه جزء من النبوة لا تتم إلا به .

يدت البغضاء من أفواه اليهود ، وما تخفى صدورهم أكبر ، ولم يخف على النبي ذلك منهم ، فأولع بمخالفتهم ، وتنى أن يؤذن له في استقبال الكعبة التي ما زال في قلبه شوق وحنين فطوى إليها .

وعلى رأس ستة عشر أو سبعة عشر شهرا من استقباله بيت المقدس ، وبينما كان يجيل بصره في الآفاق متشوقا لوحى السماء إذا بجبريل ينزل عليه بقول الله (١) « قد رى قلب وجبهك في السماء فلتولينك قلة رضاها ، قول وجبهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطرا ، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم ، وما الله بغافل عما يعملون » . وفي ذلك يقول البراء بن عازب « صليت مع النبي الى بيت المقدس ستة عشر شهرا حتى نزلت الآية التي في البقرة ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطرا » فزلت بعد ما صلى النبي ، فانطلق رجل من القوم فر بناس وهم يصلون فخدمهم مولوا وجوههم قبل البيت » .

كان صرف القبلة من القدس الى مكة فرصة صنعت لأعداء الاسلام والمتألبين عليه ، كل يدلى فيها بما توحيه اليه طبيعة تمكيره من معاني الكذب

والطعن والتشهير ؛ فالمشركون بمكة يقولون : بلما عهد يشوب الى رشده ويمود الى ديانتنا وعقائدنا . والمنافقون بالمدينة يقولون : ما ولام عن قبلتهم التي كانوا عليها إلا المبت والتلاعب باسم الدين الكاذب ، ولو كانوا يصعدون عن وحى حق فيما يأتون ويذرون لما تخطبوا هذا التخطب . واليهود يقولون : ماد عهد الى طريقة آبائهم واشناق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لسكننا نرجو أنه النى وما دامت الجهات كلها متساوية في صحة اتخاذها قبلة ، فالتحول من القدس الى الكعبة عبث ، وكيف يستقيم قول عهد : إن الله هو الذى يحوله ويبدل له أمرا بآخر مع ما فى ذلك من لزوم الجهل والبداء ؟ (١) .

لم يحض غير قليل حتى أنزل الله على رسوله آيات أخرست الآلسن الكاذبة وأجلت الأقواء الثائرة ، وقدمت بهذه الشبه والشكوك من حائق ، وبيئت أنه مادامت الجهات كلها ملكا لله فله أن يتخذ ما يشاء منها قبلة ، وله أن يجعل القبلة في بعضها وقتا ما ، ثم يجعلها في البعض الآخر وقتا آخر لعله في سابق الأزل أن الأصلح في ذلك ، فلا يلزم جهل ولا عبث ولا بداء ، مع ما فى ذلك النسخ والتحويل من الابتلاء للناس والفرقة بين الصالح والطالح ، والتمييز بين المؤمن الصادق الذى فى قلبه مثل الجبال من الإيمان ، والمؤمن الكاذب الذى فى قلبه مثل السراب من الإيمان . (٢) « سيقول السفاها من الناس ما ولام عن قبلتهم التي كانوا عليها ، قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ، وكذلك حملناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ، وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم » .

[١] هذه هى شبهة النسخ التي كثيرا ما طرحها اليهود بها وكذبوا النبي من أجلها . ولقد رد عليها يقول تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير . ويقول « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قلوا إنما آتت مفسر بل أكثرهم لا يعطون . قل نزل به روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين » . ويقول « يحى الله ما يشاء ويميت ويبدل أم الكتاب »

[٢] سورة البقرة الآية ١٤٣

ولما قاتل اليهود ما قالوه طمعاً في عودة الرسول إلى قبلتهم ، وعرضوا عليه إيمانهم به ثمناً لتلك العودة، بصر الله نبيه بمكائدهم ، وكشف له عن حيلهم وحدره العودة إلى قبلتهم وأيأسه من إيمانهم به . فقال له (١) « ولئن أثبتت الدين أو تواتر الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك ، وما أنت بتابع قبلتهم ، وما بعضهم بسابع قبلة بعض ، ولئن أقبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين . » ما زال الجعدال في شأن القبلة عرق ينبض ، ودائرة تنسع ، كأن لم يكن النبي بعث إلا بها ولا أرسل إلا من أجلها ، حتى المسلمون أنفسهم ما لبثوا أن قالوا كيف حال إخواننا الذين ماتوا على القبلة القديمة ؟ فإهو إلا أن أنزل الله آية واحدة صار كل كلام بعدها من لغو القول وفضول الحديث ، وإلا فاعسى أن يقول قائل أيا كانت نزعه بمد أن يسمع قول الله [٢] « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل الشرب والمنعرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والمساكين وفي الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموقرون بسهمهم إذا طاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الدين سدقوا وأولئك هم المتقون » .

نعم إن هذه الآية الكريمة كانت بمثابة الكلمة الختامية في هذا الموضوع أسدلت عليه الستار بمد أن أبانت أن مسألة القبلة ليست بالأمر الذى يبتل فيه مثل هذا الجهود الكبير ، لأن وجوه البر ليست منحصرة في ذلك ، فكم من البر في الصلاة والزكاة والصدق في المهد والصبر في البأساء والفتراء ، وبذل المال لذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والمساكين وفي الرقاب ، والتوجه شرقاً أو غرباً ليس مما يحسب له في قاعة التقوى حساب ما دام غير مصحوب بالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين .

[١] سورة البقرة الآية ١١٥

[٢] البقرة الآية ١٧٧

أبو عبيدة

تفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز موسى

واعظ القاهرة

—

أبو عبيدة بن الجراح فاتح الشام ، من صميم قریش ، فهو وليدها أبا وأما ، ونسبها لحما ودما ، وعنوانها شرقا ومجدا . نشأ هادئا ومتزعا ، وكانت حياته حياة صحراوية ، والذي ينشأ في الصحراء إما أن يكون ماجنا غارقا في اللهو والمبت معتسلا في الشهوات واتباع الهوى الى أبعد مدى ، وإما أن يكون مفكرا فيها حوله مدققا النظر فيما يرى وما يبصر يفكره الى أنسى ما ترجوه نفسه من سمو وصفاء . كان أبو عبيدة من النوع الثاني ، ولم يصرفه من تلك النيات السامية ما هو فيه من نعيم وترف . ترى من سيرته أنه كان يفكر في هدوه ، ويرنو إلى ما حوله بالعمان ويتدبر عميق . وفي مستقبل حياته اشتغل بالتجارة ، وسافر الى الشام ، وحطا فيها بخطواته كفرحطى ، وما كان يدور بخلفه أنه سيخطها فاتحا موفقا ، ولا أن يكون أميرا لها حادلا في حياته المستقبلية ، وقد أرميها فاتحا ، وأتمنها حاكما ، بهد أن كان يخشى بأمرها تاجرا ، فدار الفلك دورته ، وتبدل الحال غير الحال :

فهان في عينه ما كان يكبره من الأكاسر والدنيا بأيديها
وعندما ناهز الثلاثين من عمره سمع حديث النبوة ، وحادثه في شأنها أبو بكر الصديق ، وبينما هو يحادثه إذا بعصام الايمان يخلق فوق سماء قلبه ، وعلى أثر ذلك صافح محمدا صلوات الله وسلامه عليه ، وآمن بربه ، وسجل له التاويخ أنه من الذين آمنوا بمحمد وبيب محمد صلى الله عليه وسلم في الرميل الاول ، ولقى في سبيل ذلك مالتى من عنت بالغ من أهله وعشيرته وذويه ، وكان كل من أسلم مبكرا يرى ذلك العنت الشاق على النفس .

وعندئذ فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هجرة المؤمنين إلى مكان قصي ، يفرجون به عن أنفسهم ، فاختار للمؤمنين الهجرة الى الحبشة فهاجروا

إليها ، وكان من بين هؤلاء أبو عبيدة بن الجراح ، وقد اتى المسلمون من النجاشي صدرا رحبا وإكراما بالغامري عن المسلمين آلامهم ، وخفف عنهم أشجانهم ، وما زالوا هناك حتى باعهم نبا هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة ، فعندئذ غادر أبو عبيدة الحبشة ميمما المدينة ليجاهد مع المجاهدين ، ويضاض مع المناضلين في سبيل الله ، سبيل نصرة الاسلام .

ولما وصلها صاحبه النبي صلوات الله وسلامه عليه مصافحة حارة ، وعانقه صمير بن الخطاب عناقا يدل على صادق الود وخالص الوفاء . وبعد ذلك كانت غزوة بدر الكبرى التي أظهر فيها أبو عبيدة البطولة الكاملة ، فانه خاض معاركها بقوة لا تعرف هوادة في سبيل العقيدة ، وقلب لا يعرف ضعفا في سبيل الحق . في هذه الغزوة أمرض له والده المشرك وكلاهما يحمل سيفه ، هذا يضاضل عن الحق الألبج ، وذلك يدافع عن الباطل اللجاج . الوالد ينسى حق البنوة في سبيل وثنيته ، والابن ينسى حق الأبوة في سبيل عقيدته . ولكن الابن كان بارا بأبيه فكان والده إذا لقيه في المعركة يشيح بوجهه عنه ، ولكن الوالد كان يعترضه المرة بعد المرة حتى ضاقت نفسه به ذوما فنازله فقتله .

فلمس رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصرته وقال : إن ها هنا خويصرة مؤمنة ! وأشار إلى كتفيه وقال إن ها هنا لكتفين مؤمنين ! وقد قدره الوحي الالهي حق قدره ، وأنزل الله فيه قرآنا يسجل به ذلك الحادث الرهيب فقال سبحانه وتعالى : « لا تحمد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ويؤيدهم روح منه . » وفي غزوة أحد وحمل فريق من المشركين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وشح وجهه الشريف وكسرت رباعيته ، ودخلت حلقنا المغفر في وجنتيه ، وكان أبو عبيدة من الثابتين في هذا الموقف ، ومرض نحره للسيوف والرماح فداه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وأخذ أبو عبيدة بثنيته إحدى حلقتي المغفر فترعها وسقطت ثنيته هو ، وأخذ الحلقة الأخرى بثنيته الأخرى فأخرجها وسقطت ثنيته هو . ومن جراء ذلك

كان أبو عبيدة أترم . وهذا منتهى الاخلاص لنبه . هكذا أبو عبيدة كان دائماً في موافقه ، مرفوع الرأس ، موفور الشجاعة .

شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة الأحزاب وفتح مكة وحنين وغيرها ، ولم يزه في ذلك كله الا مقبلاً مصمماً ، ولم يزه في قت ما مدبراً . وكان ينظر اليه دائماً بعين ملؤها الام كبار والاحلال والتقدير . وكذلك أرسله الى بني ثعلبة في عقد من الانصار والمهاجرين ففروا من وجهه وحاد بما تركوا من متاع الى المدينة ، وكان حليفه التوفيق والعصر على الدوام . لهذا وثق به الرسول صلى الله عليه وسلم ثقة غير محدودة ، فجعله نائباً عنه في وفد نجران . قدم وفد نجران الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبعد حوار طويل قالوا : يا محمد ابنت لنا من يأخذ لك الحق ويعطيها ، فقال : والذي بعثني بالحق لا ارسلن معكم القسوى الامين ! ورددتها ثلاثاً ، ثم قال فم يا ابا عبيدة . وقد وردى عن انس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل امة أمين ، وإن أمين هذه الامة أبو عبيدة بن الجراح » .

كان أبو عبيدة يذكر ذاته ولا يحفل بها في سبيل الواجب العام ، من ذلك أن عمرو بن العاص طلب مدداً من رسول الله وهو في ذات الاسل ، فبعث اليه مدداً من المهاجرين والانصار وفيهم أبو بكر وعمر ، وأمر عليهم ابا عبيدة ابن الجراح ، فلما قدموا على عمر قال : أنا أميركم ، فقال المهاجرون : بل أنت أمير أصحابك وأبو عبيدة أمير المهاجرين . فقال عمرو : أتم مدد أمددت به . فقال أبو عبيدة إن آخر ما عهد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن قال إذا قدمت على صاحبك فتطاوطا ، وإنك إن عصيتني لأطعنك ! وسلم أبو عبيدة الامارة لعمرو بن العاص . فهذا مثل من أمانة نكروان القات في سبيل المصاحبة العامة .

وهالك مثل آخر ، في يوم السقيفة قال عمر لابي عبيدة : هلم أيايكم بالخلافة فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنك أمين هذه الامة . فقال أبو عبيدة كيف أصلي إماماً وخلق رجل أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤمننا

حين قبض !؟ بمعنى أبابكر ، وهكذا كانت حياته كلها سلسلة انصتات حلقاتها وصيغت من السمو والنبيل والشجاعة .

فذاك خاق من المردوس طينته الله أودع فيها ما يفقيها
لا الكبريسكها لا الظلم يصحبها لا الحق يدعها لا الحرم يغويها

آلت الخلافة الى أبي بكر فأخذ ينظم شئون الخلافة في الجزيرة العربية ، ولما استقر له الحال طمعت نفسه الى فتح الشام ، فدعا الناس وصعد على المنبر وقال : « لا يدع أحد منكم الجهاد فإني لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل ، ثم قال : اعدوا أيها الناس أن رسول الله عول على أن يصرف همه الى الشام فقبضه الله اليه واختاره لديه ، ألا وإنني مازم على أن أوجه المسلمين الى الشام بأعلمهم ومألم » وجيز أبو بكر الحيوش ووجهها الى الشام وجعل القيادة العامة لأبي عبيدة بن الجراح ، ومضى أبو عبيدة لما عهد اليه ، وأخذ ينتصر نصرا بعد آخر ، والخليفة يمدد بالامداد المتلاحقة ، ولما قدما عنده من الرجال أنجده بخالد بن الوليد من الرماح ، وكان متمصرا هناك . فزحف الى الشام ، وتولى القيادة العامة وتدارل له عنها أبو عبيدة عن طيب خاطر . وما زال الجيش يعمل متساندا يهدف الى النصر في تلك البلاد ، وما زالوا ينتقلون من فوز الى فوز ، وبينما الحرب قائمة على قدم وساق إذا بأبي بكر قد توفي ، وانتهى أمر الخلافة الى عمر بن الخطاب ، فأصدر أمره بإزالة خالد بن الوليد من القيادة وإستادها الى أبي عبيدة ، وأرسل رسالة بذلك الى أبي عبيدة مع رسول خاص ، فوصلته وواقعة اليرموك على أشد ما تكون ، فأبت حكمة أبي عبيدة عليه أن يسلم هذا الكتاب الى خالد والمركة قائمة ، ولما كتب الله النصر للمسلمين أخبره بالأمر ، فقبله خالد بالرضا والقبول ، وعاد يعمل حنديا تحت راية أبي عبيدة ، وهكذا يكون خلق الإسلام ، لأن هؤلاء الصناديد لا يحملون إلا لهدف واحد وهو النصر ، أيا كان لونهم في العمل .

وسار الجيش في طريقة أقدماء متحدا متضامنا حتى وصلوا الى أسوار دمشق ، فلات لهم الأسوار ، وخضعت لهم الحامية ، ودخل المسلمون مدينة الروم التاريخية ، ولما بلغ ذلك الفتح المين عمر ، أصدر أمره برد جيش

العراق إلى العراق . فأرسله أبو عبيدة واستبقى خالداً معه . ثم أخذ ينظم البلاد وينشر في ربوعها الأمن والسلام والطمأنينة ، وبمعد ذلك ولأه الخليفة أميراً على الشام فصرع ينشر فيها لواء العدل ، ويسوسها بحكمة ، على أساس أن الناس كلهم إخوة لا تماثل بينهم . وفي أيامه استقر النظام ، واستتب الحكم ، وشمرت البلاد بمجمل العدالة وحسن السياسة والكياسة .

وما زال يحكم البلاد بحكمة وكياسة حتى شعر الناس بالفارق العظيم بين حكم الاسلام وحكم غيره . وفي أيامه انتشر الطاعون فأصيب به ولحق بالرفيق الأعلى سنة ثمان عشرة هجرية ، وعمره ثمان وخمسون سنة . ولم يترك ذرية من بعده ، ودفن بغور الأردن ، وقبره معروف هناك .

جاءت هذه الذكريات في نهمي عند ما زلت بالعام في صيف عام سنة ١٩٤٦ للميلاد ، وليس ذلك كل ما جال بخاطري ، إنما هي لمحة خاطفة من وحي الذكريات أحررها عن مثل من المثل العليا التي تربت في أحضان الاسلام ونشأت على مبادئه القويمة وتخلقت بأخلاقه الكريمة .

إن الموت عند دنوه منه لم يهمله ذلك عن واجبه الأقدس ، فقال لمن حصر : اقرؤا أمير المؤمنين السلام ، ثم التفت إلى من حوله وقال : إني موصيكم بوصية إن قبلتموها لن تزالوا بخير : أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا ومضوا ، ولصدقوا ، وحجوا واعتمروا ، وتواصوا وانصحوا لأمرائكم ولا تفشوههم ، ولا تلهسكم الدنيا فإن امرأ لو عمر ألف سنة ما كان له بد من أن يصير إلى مصرعي هذا الذي ترونه . الله كتب الموت على بني آدم فهم ميتون وأكيسهم أطوعهم له ، وأعملهم ليوم معاده ، والسلام عليكم ورحمة الله . ثم صاح بأعاذ بن جبيل : صل بالناس ، وصعد ذلك المنور الذي ملأ الدنيا ضياء والكون سناء . فقام معاذ وقال : أيها المسلمون اجتمعن برجل ما أزعج أتي رأيت أبر صدرا ، ولا أبعد من الغائلة ، ولا أشد حبا للعامة ، ولا أنصح لهم منه ، فترحموا عليه رحمه الله ! رحمه الله رحمة واسعة !

العدالة في الاسلام

من عدالة أمير المؤمنين

عمر بن الخطاب رضى الله عنه

لعضيلة الاستاذ الشيخ أحمد على منصور

من علماء الأزهر

١ - عمر بن الخطاب وجيلة بن الأيهم :

اشتد الزمام حول الكعبة في موسم الحج ، ووسط هذا الزحام أخذ جيلة ابن الأيهم من ملوك الشام يطوف بالبيت ؛ فداس أعرابي طرف رداءه من غير قصد ؛ فامتلاً قلب ابن الأيهم غيظاً ، ولطم الأعرابي على وجهه ، فأصرها في نفسه ، ثم شكاه إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ؛ فأمر عمر بإحضار جيلة ، ولما مثل بين يديه حكم عمر عليه بأن يقنع منه الأعرابي ويضربه كما ضربه ؛ فعظم الأمر على جيلة ، وقال : كيف ذلك يا أمير المؤمنين وأنا ملك وهو سوقة ؟

فقال عمر : إن الاسلام قد سوى بينكما . فقال جيلة : أمهلني ليلة حتى أنظر في أمري ، وكان يرجو أن يغير حكم القصاص ، أو ينسى الأمر ، ولما أقبل الليل ، ورأى جيلة أن عمر مصمم على تنفيذ حكم القصاص ، فادر البلاد وفر من وجه العدالة .

فأي عدل وراء هذا العدل ؟ وأية مساواة بعد هذه المساواة ؟ يجعل جيلة ابن الأيهم الكبير وعدم احترام الناس ، على لطم الأعرابي الذي لم يكن ذنباً يؤاخذ عليه ، وينظر أمير المؤمنين في القضية فيأخذ بمن الضعيف وينصر المظلوم ، ولا يحايي رئيساً لرياسته ، ولا يهمل فقيراً لفقره ؛ ويتصف الأعرابي من جيلة غير ناظر إلى ما هو فيه من جلال الملك وأبهة الحكم .

ويختار وقت الحج للمقاصة ، وهو الوقت الذي يجتمع فيه الناس من كل صوب وحذب ، ليضرب للحاضرين طامة ، وللولاة والحاكمين خاصة ، أكبر مثل في التمسك بأهداب العدالة ، واحترام الغير ، والاخذ بحق الضعيف والمسكين ، وليعلم للناس كلهم أنهم أحرار لاسلطان لأحد عليهم إلا بحق الله تعالى ، وهذه بلا جدل ، سياسة قيمة ، وتدير عظيم .

٢ — عمر وزيد بن ثابت رضي الله تعالى عنهما :

ولى زيد بن ثابت القضاء في أيام عمر ، فدخل عليه أبي بن كعب ، وعمر بن الخطاب خليفة المسلمين ليحكم بينهما في قضية ، ولما رأى زيد بن ثابت أمير المؤمنين عمر قام من قوره ، وتخلى له عن أحسن مكان في الحجرة . فغضب عمر ، وقال : هذا أول جور في حكمك ، والواجب أن أجلس بجانب خصمي ! فأجلسه زيد بمحوار أبي . ولما انتهى زيد من الحكم ، قال له عمر : يا زيد : لا يكون القاضي عادلا إلا إذا تساوى عنده الرئيس والمردوس .

لقد أشرق النور المحمدي على قلوب عمر ، فطعمه على العدالة ، وصيره أكبر مثل للمساواة والإنصاف ، بختهم هو وأبي بن كعب إلى قاض من قضاته بيده توليته وعزله ، فيتنحى القاضي لعمر عن أحسن مكان في حجرة القضاء ، فيأبى أمير المؤمنين إلا أن يجلس بجانب خصمه ، ويحمل قاضيه على اتباع الحق ، والمساواة بين الخصوم ، وفي هذا عدل مجسم ، وإنصاف عظيم .

٣ — رسالة عمر لأبي موسى الأشعري في القضاء :

اختار عمر أبا موسى الأشعري قاضيا للبصرة ، ثم كتب له رسالة الخالدة في القضاء ، ولا تزال الدستور الفريد الذي يحتذى القضاة في أحكامهم ، ويهتدون بهديه ، وفيها يقول أمير المؤمنين :

بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين ، إلى عبدالله بن قيس : سلّم غنيك . لما بعد فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة .

فأقدم إذا أدلى (١) إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا تفادله . آس (٢) بين الناس في وجهك وعدلك ومجملتك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك (٣) ، ولا يبأس ضعيف من عدلك .

البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين ، إلا صلحا أحل حراماً ، أو حرم حلالاً ، لا يمدحك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، ومُسَدِّت فيه لرشدك ، أن ترجع الى الحق ؛ فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التماذى في الباطل .

الفهم الفهم بما يتأجلح (٤) في صدرك ، مما ليس في كتاب ولا سنة (٥) ؛ ثم أعرف الأشباه والأمثال ، فقس الأمور عند ذلك ، واعمد الى أقربها الى الله ، وأشبهها بالحق . واجعل لمن ادعى حقاً فائلاً أو بينة ، أملاً ينتهي اليه ؛ فإذا أحضر بينته أخذت له بحقه ، وإلا استعملت عليه القضية ؛ فإنه أنى للشك وأحق للمعى .

المسلمون عدول بعضهم على بعض ، إلا مجلوداً في حشد ، أو مجروحاً عليه شهادة زور ، أو ظليماً في ولاء أو نسب ؛ فإن الله تولى منكم المرائر ، ودرا بالديارات والايامان [٦] . وإياك والقلق والضجر ، (٧) والتأذى بالخصوم ، والتشكر عند الخصومات ؛ فإن الحق في مواطن الحق يعظم الله به الاجر ويحسن به الذخر . فمن صحت نيته وأقل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ؛ ومن تخلف (٨) للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه ، شأنه (٩) الله ؛ فما ظلك بثواب غير الله عز وجل ، في عاجل رزقه ، وخزائن رحمته (١٠) ؛ والسلام .

[١] أدلى إليك . تقدم اليك التماسون بحجتهم . [٢] آس بين الناس : هو بينهم

[٣] الحيف : نيل ، أى سبك مع الشريف لشره . [٤] يتأجلح . يتردد حتى كان موضع حيرة

[٥] الكتاب : القرآن الكريم ، والسنة : ما أتر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير .

[٦] الظنن : اللهم ، ودرا : دفع ، يريد منع الحدود .

[٧] القلق والضجر : ضيق الصدر وقلة المبر .

[٨] تخلف : أظهر للناس ما ليس فيه .

[٩] شأنه الله : فبحه وفضحه وأظهر ثناؤه .

[١٠] ما ظلك الخ : يريد ماذا يكون ثواب الناس بجانب رزق الله في الدنيا وروحه في الآخرة .

٤ — عمر والمرأة العربية :

رأى عمر تعالى الناس في المهور ، فأراد أن يضع لها حداً ، فصعد المنبر ، وشرع يتكلم في ذلك ، فقامت امرأة وقالت : كيف تفعل هذا وقد قال الله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قسطاً مما فلاتأخذوا منه شيئاً » . فرجع أمير المؤمنين عن رأيه ، وقال : أصابت امرأة وأخطأ عمر .

فمن يحاكي أبا حفص في هذا الأمر ؟ أو من يحاول لابن الخطاب تشبيهاً في هذه الحادثة ! يرى تعالى في المهور ، ويعلم ما يتبع ذلك من عدم الرغبة في الزواج ، فيبحث الناس على تقليل المهور ، حتى يفتح باب الزواج على مصرعيه ، وتذهب امرأة لا رجل إلى حق فيتمه ، ويرجع عن رأيه أمام الجمل الفقير من الناس ! إن في هذا لعدة لمن يعتبر

٥ — حرص عمر على مال المسلمين وشعوره بالمسئولية :

لقد كان عمر حريصاً كل الحرص على مال المسلمين ، شديد التقوى والزهد عظيم الشهور بالمسئولية ، اشتدت زوجه الخوى ذات مرة ، ولم يكن عندها ما تشتريها به ، وفوفرت من قوتها شيئاً قليلاً كل يوم ، حتى صار عندها من المال ما يكفي لشراء الخوى التي تربدها . ولما أخبرت عمر بذلك أخذ ما وفرت به ورده إلى بيت المال ، ونقص من راتبه - على قننه - مقدار ما كانت توفره كل يوم .

وكثيراً ما كان عمر يستشعر المسئولية العظمى الملقاة على كاهله ، ويقول : لو أني جلا هلك ضياعاً بشط القمات لحديث أن يسأل الله عنه آل الخطاب . فأى حرص على مال المسلمين ، وأى شعور بالمسئولية أعظم من هذا ؟ وأى قلب رحيم يحمله عمر بين جنبيه ؟ فيأبى الرؤساء يقتدون به ، فينصفوا قومهم ، ويعملوا على إسعادهم ، ويعلمون شغلهم الشاغل ، وأسرهم المقيم المقعد .

ورضى الله تعالى عنك يا عمر ! فلقد كنت - بحق - نطل الاسلام ، وقائده . المنوار ، وخليفته الأمين .

طيف مصر

مهداة إلى الأستاذ أبي العيون

من شاعر رجعي

أملٌ كما خَفَقَتْ بُروقُ خُطْب
كذبت أمان لم يتردّ دونها
سجّ الحام ، فما استردّ هديله
والنوح أتفه ما بذلت معونة

طفل يصيح به ، وشيخ يكذب
نوم ، ولم يُسلم لبيف مضرب
شحو يردده وحزن يذُلب
لمعذب في دائه يتقلب

ناجيتُ مصر ، فاملكت مهاجري
هتف الهوى رجالها فتجمعوا
إن يخطبوا ، فالخطب فيها يُخطب
عمرو ينازل بالمتالب خالدا
من كل مفلول العزيمة خام
كَلْبٌ بمختلف السباب يصوغه
أسد إذا احترق الجدال مقدّف
شيع تملّعن لا ينهه غيبها
وتحمق والى ملء إهابه
خفيل الزمان فساد غير مسود
أقسمت لو فطيت على أفهامنا

والخطب لا ينفيه دمع يسكب
حتى إذا هتف الجهاد تشعبوا
أو يكتبوا ، فالقذع فيها يكتب
وسعاد تحت الصفوف وزيف
حرباء في ألوانه يتذبذب
« ثرارة في كل ناد يخطب »
أما إذا احترق الزوال فأرنب
خلق ، ولا بدني لرشد منهب
يسمو إلى القرف الرفيع وينصب
والماء إن يسكن علاه الطحلب
أربى على بعض الرجال الجندب

■ * ■

وخريدة كالدر في أصدافه
ملكك جلالها أريكة يديها

والكف رخص ، والبنان مخضب
لا غاصب يدنو ، ولا متقلب

تخنال بين ريشه وقطينه
القلب ملك يمينها ، والمال تحـ
برزت بميدان السياسة سافرا
تدلى بمنطقها ، وعذب حديثها
فكأنها ملك يخاطب جنة
أخت الغزاة إننى لك وامق
دوض السياسة شائك ، وطريقها
صوفى جمالك واحفظيه ، فأما
البيت أفضل - لو علت - وطاية
فابنى به الأخلاق صرحا شامخا
وارعى بليك فهم عماد مكارم
ما الشعب إلا بالبيوت فان هوت
قالوا : الحجاب ، فقلت : تلك سخافة
قولوا - القضية ، لا تقولوا غيرها
لا خير فى سحب بغير قضية
يا طيف مصر ، وأنت أكرم مرشد
قام الشجار على المذاهب بينا
كل يمزق فى السياسة ديه
غلب الهوى ، ومرت مصر سمومه
أبى أبى ، مصرُ الفسادة لما بها
أنتم فوارسها ، وأتم دأؤها
جبل الخصام الى انقسام ، والهوى

كالشمس تشرق فى الجلال وتغرب
ت نالها ، والروح فيما تطلب
تنقم الأهوال ما تهيب
ونظلمت خطب فى الجوع وتسهب
فتـ... لى لجلاله ، ومقرب ...
وعليك من حبلك السياسة أحذب
وعر ، ومركبها - فدينتك - أصعب
حق الجلال من المياسة أوجب
وأجل فى مجد الفتاة وأهيب
تنخرّب الدنيا ولا يتخرب
ومداد طادية ، وغرس طيب
غشى شوارفها المضيئة شهب
أرايتم شمس الضحى تنحجب ؟
فسلحها عند الدلع يحرب
فى الليل أكثر ما تدب العقرب
قل لى : بأى طريقة أعذّهب ؟
حزب ثريده ، وآخر يُسحب
والخصم ينخرّب فى البلاد ويضطرب
فمضت بعصدها المقدس مغرب
فابكوا مفارها الخيلة أربوا
والدلاء أفندله المنيب الأقرب
سهم بمنفصل العظام أخيب



يا سائق الوجناء يحسب تخلفها
خل الحُداة ، فقد ملنا كآسه
الجسو ، هتسك الجوانب حالك

أعلى صراط الرشد أم تنكب ؟
وانظر ، لعل طريقنا لا يركب
والدرب وعر ، والصحاب تشعبوا

ألا أهيت بهم فيرشد حائر ويسير وقاف ويطلق متعب ؟
 الفرد أدنى ما يكون ضلاله والجمع أدنى الرشاد وأقرب
 والجيش ما لم تـلف وحداته مها توافر جمعه لا يغيب
 الله به لم أنى لك ولمق يا مصر إلا أنى أتجنب
 لي في هواك مواقف سخابة الفضل ينضها على ويوجب
 لا أبني الزنى لديك بذكرها لكن بعض بذوى أهوب
 أمتيق لك أن يوفق قائم بالامر فيك ، وأن يتم المطلب

دعابات شعرية

قال اللمتى : دخل ابن دعلج على بشر بن مروان لما تولى الكوفة ، فقعده بين السجاطين ، ثم قال : أيها الأمير ! إني رأيت رؤيا فأذن لي في قصصها . فقال قل . فأنشد :

وأغفيت قبل الصبح نوم مسهد في ساعة ما كنت قبل أنامها
 فرأيت أنك دعنتى بوليدة مفلوجة حسن على قيامها
 وببيرة حملت إلى وبغة شبيهة فاجبة يصر لجامها

قال له بشر بن مروان : كل شيء رأيت فهو عندي إلا البغلة فإنها دهماء فارهة . فقال ابن دعلج : امرأتى طالق ثلاثا إن كنت رأيتمها إلا دهماء ، لا أنى غلطت !

وروى الشيباني عن السطين الشاعر أنه قدم على علي بن يحيى فكتب إليه :
 رأيت في النوم أنى راكب فرسا ولى وصيف وفى كنى دنانير
 فقال قوم لهم حنى ومعرفة رأيت خيرا وللأحلام تعبیر
 رؤياك فسّر غدا عند الأمير تجدد تعبیر ذاك وفى الغال التبشير
 فجئت مستبشرا مستشعرا فرحا وعند منلك لى بالفصل تبشير
 فأمر له علي بن يحيى بكل ما ذكر في شعره .

ناحية جديدة :

في تفسير القرآن لحضرة الأستاذ محمد عبد الحليم أبو زيد

من آيات إعجاز القرآن ، أن كل جيل يشرب دائما الى محاولة الإلمام بهذه المعجزة الخالدة ، ويجهد في اتخاذ ما تجمع لديه من معارف سبيلا للتغلغل الى بواطنها ، وسلبا للإرتقاء الى ذراها ؛ وقد انطوت تلك الأجيال المتعاقبة ولا تزال مجهوداتها يبرزها طابع النضج والاكتمال ؛ وقد جاء هذا العصر تهب من أردانه ريح القسور بتوحياته العلمية ، ويضخ بتسلطه على كل ما استعصى ، ويباه لكل ما استغلق ، ولكنه ظل واقفا إزاء هذا الحصن عظامي الرأس ، غاص الطرف ، وأوشك العلم أن يباعد بينه ويتقيه ، ولكنه يحاول الآن أن يعاود الكرة لكن في نهيب وخشية . وساقنا الحديث ذات مساء الى هذا الموقف من العلم نحو القرآن . فقد كثرت الهمس عن حمل الجمع في هذا المجال ، وغيره من الهيئات ، فقال صاحب الرسالة : هناك نعط من دراسة القرآن لم يعمد قبل ذلك ؛ فلو كتب لهذا الجهد أن يتواصل ، لكان آية الإبداع في هذا العصر ، ولأزال كثيرا من اللبس في تحديد كثير من ألفاظ القرآن ؛ وأضاء تلك النواحي التي يكتر فيها الضلالة النور الذي يشع فيها .

هذا النوع من الدراسة هو الذي كان يقوم به الأستاذ كزنفوفا في الكوليج دي فرانس :

وقد مهد الأستاذ الطريق لمن يسير ، ووضح النهج لمن يعمل ، ويتناول جهده ألفاظ القرآن محاولا الكشف عن أرومتها ، وأطوار حياتها ، فهل الكلمة نبتت جذورها في العربية أو في لغة أخرى كالآرامية والعبرانية أو البابلية ؟ ومدلولها الأول ؟ وإلى أي المعاني تحول ؟ وعلى أيها استقرار ؟ وبأي معنى تناو لها القرآن ؟ حتى يتصور أن تأخذ ألفاظ القرآن وضعها المحكم ، فلا اضطراب ولا تأرجع ، مما يجعل مهمة فهم الألفاظ فهما دقيقا ، عميرة شافية ،

وفقهها القرآن في يعتربه شيء كثير من الغموض ، مما يعني على تحديد المعنى المقصود ؛ كما نجد مثلاً في كثير من الكلمات لا يزال معناها موضع أخذ ورد بين العلماء مثل « وقولوا حطة » ، والاميون ، ، وغيرها وقد أخذ الأستاذ كرونبا ألقاظ القرآن لفظاً لفظاً ؛ فنلاحظ ابتداءً بـ (المذلة الكتاب) ، فيأخذ لفظ الكتاب ويبحث هل أصله عربي ؛ أم لا ؛ فإذا كان عربياً فإذا كان معناه في لهجته العربية ؟ وهل استعمله القرآن على سنة العرب ، أم عدل به إلى نحو آخر من التسميم أو التخصيص ، أو المجاز ، أو الكناية .

وإذا كان قد نشأ في لغة أخرى كالعبرانية أو البابلية ؛ فإذا كان معناه في هاتين اللغتين ؛ وكيف تطور فيهما ؟ وما الصورة التي نقل بها إلى العربية وما معناه في العربية ؛ وما المراحل التي قطعها حتى أتى عصا تسيارها بين ألقاظ القرآن ؛ حتى إذا فرغ منه أردفه بلفظ غيره فيصير به سيرته مع اللفظ الأول . فتصور لو ظفر القرآن بهذه الدراسة فأى فوز كانت غنمته الدراسات العربية عامة ، ودراسة القرآن خاصة ، وغدا مصوراً عظيماً لتفسيره تفسيراً لا يحال فيه للتخبط والاحتمال ؛ وقد فرغ الأستاذ مما يقرب من جزء على هذا المثال .

لما كان يحذر أن يعنى بنشر هذا الجزء ليكون وقاء للقرآن واعترافاً بجهود العلماء ، وعمودياً يحتذى ، ومشروفاً يجب أن يتم ؛ وقد بدت عندنا طلائع نهضة في العناية بدراسة هذه اللغات ، وعندنا من يحدقها . فلم لا يتوفر هؤلاء العلماء ، يعاونهم بعض المستشرقين ، ممن لهم بحوث في هذه الجوانب ؟ وإذا لم يكن عندما الآن ، فلم لا نعد العدة لمثل هذا العمل الخطير ؟ وتأخذ في العمل أوى تحضيره لنقدم الدليل على أننا أمة تعترف بكتابها أولاً ، وبالعمل ثانياً ، ولا نألو جهداً في سبيلها ولتثبت أننا أمة حية متوثبة ، وإلا فبماذا يحكم علينا التاريخ ، وقد قام يحاول هذا العمل رجل لا تلغمه المقيدة به ، بل بمحرزه الوفاء للعلم ، وخدمة الإنسانية ؛ فهل هذا الحديث يثير بعض من يملكون أدوية هذه رسالة أو على الأقل نهضة الجولها ، والعمل على نشر هذه الباكورة وإذاعتها ليرى المسلمون كيف يخدم القرآن والدراسات الإسلامية ، وبأى أسلوب هلوى تكون الخدمة ؟

فتوى شرعية

في ماتم الأربعين ، وما يعمل قومه للميت من أعمال الطاعات

استفتى حضرة الأستاذ حافظ البديوي المحامي حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ حسين مخلوف مفتي الديار المصرية ، في موضوع الاحتفال بذكرى الأربعين ، فتفضل فضيلته بإصدار فتوى في ذلك اشترت خلاصتها بالأهرام في أغسطس الماضي ، فكان لهذه الكلمة الجليلة أثر عظيم في نفوس العقلاء الذين يرجون أن يتعبد المجتمع الاسلامي من البذع التي ألصقتها به الجاهلون ، وأقرم عليها سكوتهم العالمون . ومضى من لم يقرأ تلك الفتوى القويعة ينظرها ولا يحدها ، وشعر فضيلة الأستاذ الجليل بهذه الحاجة الملحة فرأى أن يأمر بطبعها ، وأهدانا فضيلته بنسخة منها ، فنصفصناها فإذا بها لم تقتصر على ما جاء في جريدة الأهرام من ملخصها ، بل نشرت برمتها . ومما زاد في قيمتها ، وحصلها من الأمور الواجب الاطلاع عليها ، أن فضيلة الأستاذ الجليل ، وضع عليها تعليقات هامة تفسر الحاجة إليها ، فاشتملت فيما اشتملت عليه : على أحوال الروح في البرزخ ، الحياة في القبر ، السؤال فيه ، والدعاء للميت ، والتصدق عليه ، والحج والصوم عنه ، والقراءة له الخ الخ . هذه كلها أمور يحسن أن يعرفها الناس معرفة صحيحة ، بعيدة عن الخلط والخطب فيها كما يفعل كثير من الناس اليوم وقد انتحلوا لهم عادات غير إسلامية ، مما ورد في الاسلام التحذير الشديد منها .

كل هذا أتى عليه فضيلة الأستاذ الجليل في رسالته بأوضح أسلوب وأبلغه فكان عملا كريما نرجو أن يتم الانتفاع به ، وأن يقف المسلمون عند حدوده ، فلا ينتحلوا ما ليس في سنة نبيهم ، ولا أعمال سلفهم .

وإننا في هذا المقام نثني على حضرة صاحب الفضيلة المفتي الثناء الذي يستحقه إمام جليل مثله تصدى للبذع الشائنة فدحضا ، وللتقاليد الضارة فنقضا ، واجيز له الله أن يشيخ نواب الأئمة العاملين ، وأن يقيه ذخرا للدين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحالة النفسية وتأثيرها في الأفراد والجماعات

لا يصدر من الانسان أى عمل إرادى ، حسنا كان أو سيئا ، إلا تحت تأثير حالة نفسية تدفع إليه ؛ وهذه الحالة تتولد فى النفس من شعورها بمحاجات من ضروب شتى ، ولا تستثنى من ذلك الحيوانات المعجم ، ولكن مع هذا التفارق العظيم ، وهو أن الانسان يسيطر على أعماله مدفوعاً من علم وعقيدة وخلق ، وأما الحيوان فيندفع وراء شؤونه الحيوية المحدودة مقوداً بمحاجاته المادية ، وغرائزه الفطرية .

بدأ الانسان حياته على الأرض على حالة من السذاجة لا تميزه عن المجهنات فى كبر شيء ، بل كان المجهنات بما فطرت عليه من ضروب الصناعات الضرورية لحياتها ، وما تمتع به من صنوف الأعضاء المناسبة لإحداث تلك الصناعات ، وما غرز فيها من الإلهام لإتمامها على أكل وجه ، كان لها السبق فى هذا المجال حتى اضطر الانسان لتقليدها فى كثير من أعمالها .

ولكن الانسان بما أودعه صميمه من الروح الإلهى ، أخذ ينظر فيما حوله بعين من نور هذا الروح ، فانفتحت أمامه باحات النظر فى نفسه وفى البيئة التى نشأ بها ، وغيا يجب أن يعمل فيها ، ليأمن على نفسه أولاً ثم على زوجته وولده ، ثم على عشيرته . فحصل على معارف بدائية ساذجة على حياته الشخصية ووجوه المحافظة عليها ، ثم على الجماعة التى يعيش معها وأساليب الدفاع عنها ؛ وأداه شعوره على وجوه الارتباط بها الى النظر فى الأصول التى يقوم عليها هذا الارتباط ، وهذه أول ما جالس بصدوره من معانى الحقوق والواجبات ، ومبادئ المباحات والمحظورات ، كل ذلك فى دائرة الضرورات الحيوية .

ولكن الروح الإلهى المستكن فى صميم الانسانية لم يلبث ، بعد أن أمن الأفراد على حياتهم الشخصية ، أن دفع بهم الى النظر فيما هو حسن وما هو قبيح

وفيما هو خير وما هو شر ، كل ذلك في حدود الحالة البدائية ، ولكن هذا الروح الكريم لم ين بعد أن وجد الإنسان فرافق التفكير في ذاته كيف نشأت ومن أين أتت ، وفي مصيرها إذا تهدم جثمانه ، وفي آله أسرار آياته وأسلافه من قبله ، أن يجول جولات بعيدة المدى في المجردات العالية .

كان من حكمة قيم الوجود عز وجل ، ومن مقومات العالم الإنساني ، ومصلحته المتعلقة بتطوره وكما له ، أن جعل في كل بيئة بشرية رجالا ميزم بصيرة نيرة ، وعقلية متميزة ، استأهلوا معها أن يكونوا لغيرهم قادة روحيين ، يعينونهم على هتك حجب الحيوانية ، وكشف الأسرار الوجودية . وقد ثبت في علم الحفريات أن الإنسان اعتقد بوجود عالم الروح من أول نشوئه ، بدليل ما وُجد على أسلحته من الطلائع والرموز . ولم توجد آثار قط لآله كانت تتخلو من هذه العقيدة .

كل هذا يدل على أن الإنسان بما مُنحه من الروح المملوء ، لم يلبث بعد وجوده أن حام حول المجردات ، ولو على أسلوب بدائي ساذج ، محاولا بذلك أن يحل من العالم المحل الممتاز الذي أعدته القدرة التي أوجدته على هذه الشاكلة للحلول فيه ، وهذا الإعداد يبرر كل ما نيط به من خلافة الله في الأرض ، وكل ما أوعده من تبعات إن هو قصر عن هذه الغاية .

وهذا الاستعداد العالي في الإنسان لادراك المجردات اقتضى أن يرسل الملائكة إليه في الحقبة بعد الحقبة من الدهر ، وسلا من بني نوعه مبشرين ومتنزهين حتى لا تستول عليه الغفلات فتحرمه متابعة عروجه إلى الدرجة التي خلق ليشتغلها في هذا الوجود .

وقد سرت على الإنسان وهو في هذا الدور دهور دهاوير خلق فيها فهم أصول المنطق القطري المحصورة في آيات من الوحي الإلهي التي تولى الإنسان منذ أقدم الأزمان ، وهو مؤدى قوله تعالى في القرآن : « من حمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ، وما ربك بظلام للعبيد » « يا أيها الناس إنما بعيتكم على أنفسكم » « من اعتدى ظانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فاعلمنا يضل عليها » . « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » . « فمن

اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين . « وقالوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تفتدوا إن الله لا يحب المعتدين . « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم . وما يلقاها إلا الذين صبروا ، وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم . «

كل هذه الأوليات الأدبية وردت في جميع الكتب السماوية التي نزلت بالجماعات البشرية من أقدم العصور إلى يومنا هذا ، فكان منها للإنسان ذخراً أدبي بنى عليه سيرته في قومه ، وشجعها بطلبة الطبيعة عليه في معاملة غير الأقربين .

استناداً على هذا النسخ الأدبي ، أعلن الحق جل وعز في وحيه الأخير ناموساً اجتماعياً تؤيده جميع المعارف الخاصة بحركات النفوس واستحالاتها إلى أعمال في الخارج ، فقال تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » أي أن الله جلت قدرته لا يغير ما بقوم من بؤس وضعة ، أو من عز وجاه حتى يغيروا ما بأنفسهم ، إما بما ينال مصلحة الوجود من نوايا الشر ، ومراعي الظلم والعدوان ، وإما بما أوجب لهم ما فيه من التؤدد باتباع السنن التي أوصلتهم إليه .

هذا من النوايس الإلهية الخاصة بالشؤون الشخصية والاجتماعية مما يجب أن يحفظ ويكرر التأمل فيه .

يخيل لأكثر الناس أن الأمور الجزئية والكلية في هذا العالم تجري على غير نظام ، فهي لا تتبع سيرة الإنسان في حياته من صلاح أو فساد ، ولا ما في نفسه من نية خير أو شر ، ويؤيدهم في هذه العقيدة أن التوفيق يوافي الخيرين والشريرين بدون تمييز ، وقد يجازي الأخيرين فيسودهم على الأولين ، فيقولون لو كان في العالم قانون يحد من متاع الشرير لما حاد عن جادة الاستقامة أحد . والحقيقة أن هؤلاء المبتسكين والهموم ، فليس المال ولا السؤدد من معايير السعادة التي يطمح إليها الإنسان ، فالسعادة شعور في القلب يمد صاحبه بالطمأنينة والقبطة ، وبحبوه بالسكينة والسعادة ، وإن كان لا يملك قوت يومه .

ودليلاً على ذلك أن كبار القادة من المرسلين والأنبياء والفلاسفة والحكماء، آثروا الفقر على الغنى، وكان أحدهم لو أراد لأدحر لنفسه وذويه أكبر قسم من ثروة الأمة التي كانت تهدبه بروحها؛ ولكنه آثر الكفاف من العيش، واحتذى أهله وذووه والمقربون إليه مثاله، فخرج كثير منهم عن أموالهم وطاشوا فقراء اكتفاء بما يشعرون به من السعادة القلبية التي لا تعد لها لذة مادية مهما عظمت. وفي سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة آلِهِ وصحابته الأقرين مثال محسوس لما نقول.

حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي ودرعه مرهونة عند يهودي، وهو الرجل الذي كان تحت يده مال دولته، وتولى خليفته أبو بكر فأصبح يعمل لتحصيل قوته بكده، فاعترض عليه عمر قائلًا له: يا أمير المؤمنين إنك لا تستطيع أن تجمع بين النظر في مصالح الأمة وبين العمل لمعاشك، وإنما أنت أحير للأمة انتخبتك لتدير أمورها، فخذ من بيت المال ما يكفيك. فاقنع أبو بكر بقوله وكان يأخذ من مال الأمة ما يقوته هو وأهله كرجل من عامة المسلمين.

فالتين يقيسون السعادة بالثروة والهمون؛ ألم تر أن الله جعل العاقبة للمتقين، فنصر أصحاب هذه المبادئ، وأداهم من أعدائهم وأخضع هؤلاء لسلطانهم صاغرين؟

ولا تفقد الجماعات البشريّة من هذه السنة؛ فالأمة التي تبني عظمتها على القوة والعشمية وعدم المبالاة بالنواميس الإلهية لا تلبث أن ينهار بنيانها، ويؤول سلطانها، وتصبح كأن لم تكن بالأمس. « قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان طغية المكذابين ».

فقدار السعادة للأحاد والأمم على الحالة النفسية الفردية أو الاجتماعية؛ فنشد عن هذا الناموس، وخيل له أن الأمور تجري سهلاً، فهو في ضلال بعيد، « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون؟ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ».

محمد فريد وجدي

أحب الأيام الى الله

لقضية الأستاذ الشيخ طه السكاك

للمدرس بالأزهر

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« ما من أيام المملُ الصالح فيها أحبُّ الى الله من هذه الأيام - يعنى أيام المحرم -
قالوا : يا رسول الله ، ولا الجهاد فى سبيل الله ؟ قال : ولا الجهاد فى سبيل الله ،
إلا رجل خرج بنفسه وماله ، فلم يرجع من ذلك بشئ » . رواه البخارى .

من محاسن هذا الدين أنه لم يدع خلة من خلال الخير والبر إلا رغب فيها
وحض عليها ، ثم يسر سبيلها ، ونشر بحميل طاقبتها ، وكرم مشوبتها ؛ كما لم يدع
خصلة من خصال الشر واللاثم إلا قصر منها وكره القوس إليها ، ثم عمر
سبيلها وتوعد عليها . ولما كانت شعب البر ، وهي أكثر من أن تحصى ،
أجل من أن ينهض بها أحد من الناس بالغنا من الفضل ما بلغ ، أمد الله لعباده
مواسم كريمة ، وأتاح لهم فرصا مباركة ، فى أزمنة محدودة ، وأيام معدودة ،
ضاعف لهم فيها الحسنات أضاعفا كثيرة ؛ ليصارعوا فيها الى الخيرات ،
ويتجروا فيها بصنوف القرب والطاعات ، فيموض مقصر ما فاته ، ويدرك
مؤمل ما تمناه .

وحكمة أخرى بالغة ، وهي أن الله سبحانه علم أن فى عباده ضعفا وعجزا
وميل الى الكسل والهوى والقهوة ، فتحمهم هذه المواسم جبرا لضعفهم ،
وعونا لمجزمهم ، وإرهاقا لشیطانهم ؛ وذلك أثر من آثار رحمة بهم
وقضه عليهم .

ومن فضله جلت آلاؤه أن فرق هذه المواسم التى اصطفاها ، فى خلال
العام كله ، ترغيبا للعاملين ، وتنشيطا للغاملين ، لئلا تضعف الهمم ، وتفتقر
المزائم ، يبعد الشقة وطول الزمن .

ومن هذه المواسم التي اختارها الله لعباده ، ودعاهم الى اغتنام العمل فيها ، أيام العشر الأول من شهر ذى الحجة ؛ جعلها الله أفضل أيام الدنيا ، وأحب الأزمان إليه ، وأدناها الى وضوائه وكرمه ؛ العمل فيها أعظم الأعمال ، والأمل فيها أقرب الآمال ، والحسنة فيها تسعمائة ضعف الى أضعاف كثيرة لا يعلمها إلا الله عز وجل « والله يضاعف لمن يشاء » ، والله واسع عليم .

وإذا كان يوم الجمعة ، وهو موسم الأسبوع ، خير يوم طلعت عليه الشمس كما ثبت في صحيح مسلم وغيره ، فإن كل يوم من هذه الأيام العشر خير من يوم الجمعة الذي ليس فيها ، كما يدل على ذلك إطلاق الحديث ، وكما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وهو من هو اتباعا لسنة واقتفاء للأثر ، أنه قال « ليس يوم عند الله أعظم من يوم الجمعة ، ليس العشر ، فإن العمل فيها يعدل عمل سنة » . بل إن تفضيل العمل فيها على الجهاد في سبيل الله وهو ذروة الاسلام ومنازه ، أعظم دليل على فضل هذه الأيام على الدهر كله دون جدال أو لمستثناء ؛ اللهم إلا ضربا واحدا من ضروب الجهاد لإحلاء كلمة الله عز وجل ، هو أن يخرج المجاهد غائرا بنفسه وماله ، ينتهي الشهادة ، ويرجو الحسنى وزيادة ، ثم لا يرجع بنفسه ولأمله ؛ هذا النوع وحده من أنواع الجهاد ، وهو أعلاها شأما وأجلها مكانا ، هو الذي يعدل العمل في عشر ذى الحجة أو يزيد عليه ؛ بل أن العمل في هذه الأيام جهاد لنفس والهوى ، وناهيك منه (١) . وحسبك في فضل الجهاد الذي اقترن بهذه الأيام فساووه أو أربت عليه ، ما جاء في المصباحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عما يعدل الجهاد في سبيل الله فقال : لا تستطيعونه ، فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثا ، كل ذلك يقول لا تستطيعونه ؛ ثم قال : « مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم ، التقاقت بآيات الله لا يفتر من صلاة ولا صيام حتى يرجع » . وقد أقسم الله بها تعظيما لها فقال عز من قائل « والفجر ولبال عشر » (٢)

(١) هذا رجل ناهيك من رجل مثاه أنه يجده وغناؤه ينهك من تطلب غيره .

(٢) كما قال غير واحد من السلف والخلف . وقيل هي العشر الأخيرة من رمضان ، وقيل العشر الأول من المحرم .

وإنما رفع الله قدرها ، ونوه صلوات الله وسلامه عليه باسمها ، لأنها خلاصة الأشهر الحرم ، وجمع أمهات العبادة وأصولها ، وموعد الهجرة إلى الله والرحلة إلى بيته ، والجهاد في مرضاته . وإذا كان الله تعالى قد اصطفى الأشهر الحرم وعظمها ، فقد اصطفى منها شهر ذي الحجة وزاده تعظيماً ، ثم اختار عشره الأول فزاده شرفاً وفضلاً ، فهي بلا ريب خير الأيام ، وصفوة العام .

ولا يعارض هذا ما جاء في فصل ليلة القدر ، وأنها كما قال تعالى : « خير من ألف شهر » فإن هذا الفضل ثابت لأيامها دون لياليها . والحق كما قال ابن القيم أن ليالي العشر الأخير من رمضان أفضل من ليالي عشر ذي الحجة ، وأيام عشر ذي الحجة أفضل من أيام عشر رمضان . وبهذا البيان يزول الاشتباه ، ومن هنا كانت ليلة القدر أفضل الليالي على الإطلاق ، كما أن يوم النحر أفضل الأيام على الإطلاق ، وكفى أن سماه الله تعالى يوم الحج الأكبر (١) . وبلى يوم النحر في الفضل يوم عرفة ، وقد صرح أن صيامه يكفر ذنوب سنين ، وما من يوم يعتق الله فيه الرقاب أكثر منه في يوم عرفة ، وفيه يتجلى الله على عباده ثم يباهي ملائكته بأهل الموقف ، وقد جاءوا شعناً غبراً خاشعين لله ، راجين من فضله رضاء ، ولئن كان يوم النحر يوم الوفاة والزيارة ، إن يوم عرفة يوم التوبة والضرعة ، والابتهاال والطهارة (٢) .

هذا ، وإذا استبان فضل هذه الأيام العشر ، فإننا نحاول بعون الله وتوفيقه أن نبين السر في تخصيصها بهذا الفضل ، مع يقيننا بأن سر هذا التفضيل إليه سبحانه ، فهو الذي يفضل من شاء وما شاء ، كما قال جل ثناؤه « وربك يخلق ما يشاء ويختار » . ولا بد لنا قبل ذلك أن نقف ولو قليلاً على تاريخ هذه الأيام في الجاهلية الأولى ، لنعرف كيف بدلها الله من الرجز طهراً ، ومن الصلال هدى ، ومن الظلام نوراً .

(١) كما في سورة براءة ، وقد بحث النبي صلى الله عليه وسلم على لينراً صهرها في موسم الحج و السنة التاسعة ، وكان أميره أبا بكر رضي الله عنه ، وكان التبليغ يوم السر .
(٢) انظر أول زاد للمعاد في اختيار الله تعالى وتفضيله بعض الأشياء على بعض .

لقد بدل العرب في الجاهلية ملة إبراهيم حنيفا ، فقلّوا البيت بالرجس والأوثان ، وأفسدوا الشعائر بالزور والبهتان ، وقدموا لأهلهم الذبائح والقرايين ، واتبعوا ما تتلو الشياطين ، وجعلوا هذا الموسم ميدانا لكل خرافة وضلالة ، وشموعة وجباله ، حتى أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، فحيا معالم الغواية ، ورفع منار الهداية ، وثبت دين الله في الأرض ، وأعاد ملة أبيه إبراهيم طاهرة نقية ، استجابة لدعوته عليه السلام إذ قال « ربنا وابحث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم » .

وما إن تم فتح مكة ودخل الناس في دين الله أفواجا واستقر الإسلام في جزيرة العرب ، حتى عاد هذا الموسم ميدانا للإيمان والهدى والنور ، وإعلانا لدعوة الحق ، ووسيلة أيّ وسيلة للتعارف والتعاون على البر والتقوى .

ولا يقولن قائل إن التمتع بهذا الموسم خاص بمن شد الرحال إلى بيت الله الحرام ، وأدى مناسك الحج وشعائره على قواعد الإسلام ، أما من أدى الفريضة أو كان حائزا عنها فليس له وقضية هذا المشر من نصيب ؛ فإن الجواب عند من يعرف أن المسلمين أمة واحدة دينهم واحد وإلههم واحد ووجهتهم واحدة ، يتعاونون حاضرهم وغائبهم ، وظاعهم ومقيمهم ، وغنيهم وفقيرهم ، على المصلحة والخير العام ؛ وأنشأت المقيم التمتع بمناسك الحج وشعائره ، وشهود الإسلام في أكبر معالمه وأجل مظاهره ، لا يفوته العمل وهو في وطنه لنفسه ولأمته على ما يرفع شأن الإسلام والمسلمين ، ويعيد هذه الذكريات خالدة في العالمين .



أرأيت كيف كان هذا المشر غرة الدهر ، وخلاصة الأيام ، ومسك الختام من كل عام ؟ أو رأيت أن السعيد كل السعيد من وفق لاغتنام فرصته ، وتحصيل فضيلته ؛ إذ كان أحب الأيام إلى الله ، وأدناها إلى إحسانه ورضاه ؟ .

هل كان عند العرب فقه قبل الاسلام ؟

لحضرة صاحب الفضيلة الاستاذ فكري ياسين
المدرس بكلية الشريعة

كل من يدرس الحالة الاحتمالية للحرب قبل الاسلام ، يستطيع أن يخرج منها - مهما كان متعصبا لهم ، ومتشككا لخدمهم - محقائق ملموسة ، ، وقضايا مسلطة ، لا سبيل إلى إنكارها ، أو المسكارة فيها .

فقد كانوا ينقسمون إلى فئتين : بدو وحضر ، وكان البدو هم الاغلبية الغالبة منهم ، وكان الجبل فيهم قاشيا ، والامية منهم متمكنة ، حتى ليقول ابن خلدون عنهم في مقدمته : « وهم أبعد الناس عن العلوم ، لأن العلوم ذات ملكات ممتحنة إلى التعليم ، فدرجت في جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية ، ولتعد العرب عنها ، وعن سوقها » .

وحق لبيروى البلاذري في كتابه « فتوح البلدان » أن الاسلام جاء وليس في قريش إلا سبعة عشر رجلا ، كلهم يكتب ، وعد منهم : عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان ، وأبا عبيدة ، وطلحة ، وغيرهم ؛ وليس في نساءهم إلا بضعة منهن ، كن يكتبن ، مثل حفصة ، وأم كلثوم زوجتي النبي صلى الله عليه وسلم ، والشفاء بنت عبدالله العدوية . وإذا كان هذا هو شأن قريش في الامية ، مع أنها أرقى القبائل في الحجاز ، فما بالك بالقبائل الاخرى ؟

نعم ، قد وجد إلى جانب ابن خلدون والبلاذري من يقول عن العرب : إنهم أمم الناس عقولا وأحلاما ، وأطلقهم ألسنة ، وأوفرهم أفهاما ، وإن ذلك

استمتع لهم كل فضيلة ، وأورثهم كل منقبة جليلة (١) . ومن يقول : إن العرب أفضل الأمم ، وحكمتها أشرف الحكم (٢) . إلا أن الظاهر مما وصل إلينا من علومهم يدلنا على أن ما كان عندهم من هذه العلوم ، لا يتجاوز مبادئ أولية ، ومعلومات تجريبية ، لا أرفعها للأصول الفنية ، ولا لاطرق الاصطلاحية ، ولا للبحوث المنظمة ؛ ولا يصح أن تسمى علما إلا من باب التسامح والتوسع في العبارة ؛ فإن معظم ما كان عندهم هو معرفة الانصاب والأنواء والاحبار والنجوم والقيافة والعيافة ، ومعرفة شيء من الطب ، مبنية في غالب أمرها - كما يقول ابن خلدون وغيره - على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص ، متوارثة من مشايخ الحلى وعجائزه ، وليست مبنية على قانون طبيعي ، ولا على موافقة المزاج ، ولم تكن مدونة في كتب أو مؤلفات ، وإنما هي من نوع ما يحسن أهل البادية من طريق التجربة .

وإننا لا نقصد من إيراد هذه الإلمامة الوحيدة عن الحالة العلمية عند العرب قبل الإسلام ، سوى أن نشير إلى أن ذلك قد استمتع بطبيعة الأمر التأثير فيما يصح أن يسمى « النظام القانوني أو التشريعي عند العرب في الجاهلية » ؛ فلم يكن لديهم من هذا النوع شريعة محدودة ، ولا قواعد ثابتة ، ولا طرق منظمة ، ولا حكومة تنفيذية ، تحكم بمقتضى قانون مدون ، أو تسير على أنظمة معروفة ، أو تستطيع أن تنصر المظلوم . وتردع الظالم ؛ وكل ما كان لهم من هذا القبيل إنما هو نوع من النظم والضوابط التي استمدوها من العرف والمادات والتقاليد ، واقتبسوها من التجارب والديانات التي كانت منتشرة في بلاد العرب وقتذاك .

فقد كان الذي يتولى فض منازعاتهم ، ويقوم بالفصل في خصوماتهم ، شيخ القبيلة الذي كان يراعى في اختياره كبر السن ، وكثرة التجارب ، والشجاعة ، وسداد الرأي ؛ أو الحكيم ، وكان ينتخب في الغالب ممن عرفوا بالشرف ، والصدق والأمانة ، وأصالة الرأي ، والنزاهة في الحكم ؛ ولم يكونوا مقيدين

(١) الألويسى في بلوغ الأوب .

(٢) ابن رشتي في السدة .

في تحاكمهم إلى شيخ القبيلة أو الحكم بالخضوع لرايه ، والتزول عند حكمه . بل كان في مكنتهم أن يتمرّدوا على ذلك ، ولا شيء يلحقهم من ورائه إلا غضب القبيلة ؛ كما كانوا يرفعون منازعاتهم أحيانا إلى الكاهن ، لا اعتقادهم أنه يستطيع إظهار الحق ، بواسطة تابع له من الجن يطلعه على كل شيء ، أو إلى العراف ، لا اعتقادهم أنه يعرف الأمور عن طريق القراءة والقرائن .

وقد جاء في بعض النقول الصحيحة أنهم كانوا يعرفون بعض مناسك الحج ، ويصومون يوم عاشوراء ، ويتعشّون في رمضان بالصوم ، ويفتسلون من الجنابة ، ويختنون .

وورد في بعض المصادر التاريخية ما يفيد أنه قد وجد بمكة قبيل الاسلام شيء من الرق في الانظمة القضائية والحكومية ، بتوزيع عدة من الوظائف بين قبائل قريش ، وبوضع اتفاقات تضمن السلم بينهم ، وذلك كالحجابة والرادة والسفاية والقواء والدوة والاشناق ، وحلف الفضول (١) ، وأن المدينة كانت خيرا من مكة في هذا الرق النسبي ، لا اختلاط العرب فيها باليهود والمسيحيين ، واقتباسهم الكثير من الأحكام

وكانت لهم ضوابط مأثورة ، كقولهم في القصاص : القتل أنفى للقتل ، والدية على العاقلة في الخطأ ؛ وكقولهم في النفاذ : البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ؛ وكان عقاب القاتل عندهم ، إما القتل ، أو الدية ، وعقاب السارق قطع يده ، وعقاب القاذف قطع لسانه ، وكانت لهم طرق في الإثبات ، يمتدنون فيها على الصفاة والقراءة والقرعة وشهادة الشهود ؛ وكان من وسائلهم في ذلك

(١) الحجابة : تولى حراسة الكعبة وفتح بابها لمن يقصدها . الرادة : تقديم الطعام لهم في مواسم الحج . السفاية : تقديم الشراب لهم في مواسم الحج . القواء : حق إعلان الحرب ، وحمل رايتها . النعوة : ما ينشأورون فيها في أيام الأمور . الاشناق : ما عهد به الى أبي بكر في الجاهلية من النيات والمخارم . حلف الفضول : ما كان من اجتماع بعض قبائل قريش ، ونحالفهم على ألا يظلم بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولا عبد إلا كانوا معه ، حتى يأخفوا له بحقه ، ويؤدوا إليه مظلمته من أهملهم ومن غيرهم .

أيضا القسامة ، فكان إذا وجد قتيل في مكان ، ولم يعرف قاتله ، حلف خمسون رجلا من أهل هذا المكان - بختارهم ولي الدم - بالله إهم ما قتلوه ، ولا علموا له من قاتل ، ثم يرمون الدية .

وكانوا يعرفون نظام المصالح على المال ، ويسمونه الدية ، وكان هذا المال يختلف قلة وكثرة ، تبعاً لاختلاف الفتيل ضمة ورقعة ، وتبعا لاختلاف طادات القبائل وتقاليدهم .

وكان الزواج عندهم على أنواع مختلفة ، فكان الرجل منهم يشترك مع عدد من الرجال في امرأة واحدة ، وكان يتخذ من الزوجات ما يشاء دون قيد أو شرط ، وكان من أسكتهم المعروفة : المقت والمتعة ، والشغار ، والاستبضاع . والاختدان . والبغايا (١) ، والجمع بين الاثنين ، والنكاح المعروف بأن يخطب الرجل المرأة من وليها ، ثم يصدقها ويتزوجها ، كما حدث في حطبة السيدة خديجة رضي الله عنها لتزوجها من النبي صلى الله عليه وسلم .

(١) المقت : أن يستحل أكر أولاد المتوفى زوجة أبيه ، فيتزوجها إن أعجبهته ، أو يزوجه لمن يشاء بعد قبض مهرها إن كره زواجها ، أو يعصلها عن الزواج حتى تقتدى نفسها بمال . المتعة : أن يتزوج المرأة لمدة معينة بكذا من البذل . الشغار : أن يزوج الرجل بنته أو أخته أو أمته على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته أو أمته ولا صداق بينهما فيكون بضع كل منهما مهرًا للآخرى . الاستبضاع : أن يقول الرجل لامرأته بعد التامر من حيضها : أرسلي إلى فلان واستبضعي منه . ثم يمتريها حتى تحمل من ذلك الرجل الجديد . الاختدان : أن يجتمع أقل من عشرة رجال ويدخلوا على المرأة الواحدة كل يصيبنها فإذا حملت دعتهم إليها وأسندت الطفل إلى من تحب منهم فلا يستطيع أن يرفض إسناده إليه . البغايا : هن اللاتي كن ينصبن على أبوابهن الرايات ليعرفن من يريد الدخول إليهن . وكن إذا وضعن حملهن نادين للقافة لتلحق الطفل بأشبه الناس به فإذا أسنده القائف إلى شخص كان عليه أن يعترف به .

وكان الطلاق شائعاً عندهم ، وكانت ألقاؤه متنوعة ، فكان منها لفظ الطهارة ، ولفظ الإيلاء وغيرهما ، وكان أغلبهم لا يقف في الطلاق عند حد ، فكلما طلق امرأته راجعها قبل انقضاء عدتها ، لأنه إن راجعها بعد انتهاء عدتها ، لا يتزوجها مرة أخرى إلا برضاها .

وكان نظام الإرث عندهم على ثلاثة أنواع : إرث القرابة ، وهو لا يشمل الأولاد الصغار ، ولا النساء ، وإنما يشمل الرجال القادرين على القتال ، والدفاع عن الحوزة ؛ وإرث التبني ، وذلك أن يتبنى الشخص ولداً غيره ، ويكون لهذا الأجنبي أن يرث الرجل كأولاده من صلبه ؛ وإرث الحلف والعهد ، وهو أن يقول الرجل للآخر : « دى دهمك ، وهدى هدمك ، وترثى وأرثك » ، وتطلب بى ، وأطلب بك » ، فإذا تم الاتفاق بينهما ، وتعاهدا على ذلك ، ومات أحدهما ، كان الآخر ما اشترطه .

وكان الربا مألوفاً بينهم ، فكان الأجل إذا حل في الدين ، تخير الدائن المدين ، بين الأداء ، وبين تضييف الدين ، قائلا له : « أد ، أو أرب » ، فإذا أدى ما عليه ، برئت ذمته ، وإن هجز هن الأداء ، أمهله سنة أخرى ، وضاعف له الدين .

كذلك كانت أسباب الملكية عندهم ، لا تمدد القهر والميراث والوصية والهبة ، والتبائع المقترن بالمقاسمة والقرار .



جاء الاسلام ، فوجد هذه الأحكام على أوضاعها المختلفة ، فأقر البعض ، وعدل البعض ، ونسخ البعض الآخر ؛ فقد أخرج مسلم والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم ، أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية ، وقضى بها بين ناس من الأنصار في قنبل ادعوه على يهود خيبر ، وأقر الدية في حوهرها بمد أن هذب قواعدها ، وسوى فيها بين الغنى والفقر ، وللتشريف والوصيع . وعدل أحكام الجاهلية في الحج والزواج والطلاق والمهر والخلع والإيلاء ، ووضع للإرث تشريفاً جديداً ، وأعطى الورثة أنصبة معينة ، وورث النساء

والأولاد ، وبين موانع الارث ، وألغى نظام التبني المعروف في الجاهلية .
وحرم الربا ، وألغى البيع بالقاء الحجر واللامسة والمنابدة ، وهكذا أدخل
الاسلام على أحكام الجاهلية من التعديل والالغاء ما كفل نظام المجتمع ،
وأصلح شأن العرب .



أعلمنا بعد هذا البيان الواقي ، نستطيع أن ندل بالفكرة محررة ، وأن
نبدى الرأي سديدا ، ذلك أنه لا يمكن بأية حال أن يطلق اسم « فقه » بمعناه
الإسلامي على أي شيء من تلك الضوابط والأنظمة التي كان العرب يتبعونها
قبل الاسلام في شئونهم ومعاملتهم وأحوالهم الشخصية والعامة ، لأن الفقه
في نظر الاسلام ، قد خص بالملم بالأحكام الشرعية المأخوذة من أدلتها
التفصيلية المعروفة ، وأنظمة العرب إنما كانت مستمدة من الأعراف والمادات
والتقاليد الموجودة بين قبائلهم ، والبعيدة كل البعد عن النصوص والأدلة
الاسلامية ، فلا يصح أن نسمي فقها بهذا الاعتبار .

كذلك لا يمكن أن نعتبر مجرد وجود لفظ « فقه » في لغة العرب دليلا
على وجود فقه عندهم ، لأنهم ما كانوا يعنون به إلا المعنى القاموس الذي هو
الفهم ، أما المعنى الفني الاصطلاحي ، فقد يكون من البداهة أنه ما كان يحظر
لهم على بل .

وهناك اعتبار ثالث ، لو أننا أخذنا به لكان في مقدورنا أن نقول
بوجود فقه عند العرب قبل الاسلام ، وهذا الاعتبار هو أن تريد من الفقه
مجموعة النظم والأحكام والقواعد والتشريعات التي تنفق أية جماعة من الجماعات
على التزامها ، والرجوع إليها ، والتعامل بمقتضاها ، أيًا كان المصدر الذي
أخذت منه ، والأصل الذي بنيت عليه ، سواء أكان ذلك راجعا إلى دين
سماوي ، أو تشريع وضعي ، أو اتفاق اصطلاحى مبني على العرف والتقاليد
والمادات ، أم كان راجعا إلى غير ذلك .

وهذا القدر كان موجودا عند العرب في الجاهلية ، كما هو موجود في كل
جماعة أخرى بالغة ما بلغت من الرق أو الانحطاط .

الاحتكار والتسعير

لحضره صاحب الفضيلة الأستاذ محمد عبد المدي
المدرس في كلية الشريعة

يعاني الناس في هذه الأيام كثيراً من المناهب بسبب ارتفاع موجة القلاء ، واستغلال التجار لحاجتهم الملحة ، طمعا في الربح الكثير ، وجمع الثروات الطائلة على حساب الشعب . وتعمل الحكومات جهد طاقتها على إصلاح هذه الحال السيئة ، التي من شأنها أن تضيع في الناس القلق والاضطراب ، وأن تخل بما ينبغي أن يسود من الطمأنينة والهدوء ، ليتمكنوا من التفرغ لأداء أعمالهم والقيام بواجباتهم في أسر ومنازلهم وأطراد ، وهي لذلك تحارب الاحتكار ، وتسهر البضائع ، وتتدخل حتى في تقدير القيمة التجارية للمساكن والحيوانات ، إلى غير ذلك من وسائل متنوعة ، تفرضها لمصلحة الشعب ، باسم المصلحة عليه والرعاية لشأنه ، اللذين هما أساس الولاية العامة .

وقد يقوى هذا الاعتبار ما جاء في الإسلام من إقرار القسامة ، والدية في جملتها ، وإقرار بعض أعمال الحج ، وبعض أنواع الزواج والطلاق وغيرها ، فإن هذه كلها بلا ريب تعتبر من مسمى الفقه وليابه ، كما يقويه أيضا ما جرى الاستعمال فيما يطلق على القوانين في القديم والحديث ، من نحو قولهم : الفقه الروماني ، والفقه الدستوري ، والفقه القانوني ، وما إليها ، في حين أن هذه جميعها بعيدة عن مسمى الفقه الإسلامي ، وعن استقائه من مصادره المعروفة . ولا شك أن ما نقل عن العرب في جاهليتهم من الأنظمة والضوابط - مهما كان شأنه - لا يخرج في ذاته عن أن يكون نوعا من تلك الأنواع التي أوردناها في الاعتبار الثالث ، وأنها من تلك الأمور التي سقناها تأييدها وتدليلها عليه ، وإذني ، فلا ضير بعد هذا على من يقول بوجود فقه عند العرب قبل الإسلام ؟

وقد ينظر أن هذه الوسائل التي تلجأ إليها الحكومات في هذا الشأن ، هي وسائل مبتكرة تفتقت عنها أفكار أهل النظم الاقتصادية الحديثة ، وأخذتها عنهم الحكومات ، وهي في الواقع من النظم التي جاء بها الإسلام منذ عهده الأول ، وتكلم فيها الفقهاء ، ووضعت بينهم موضع الدراسة والبحث حتى لم يبق في شأنها لمن جاء بعدهم جديد ، ولا احتمال لمزيد .

وهانذا أضع بين أيديكم « برنامج الإسلام » في معالجة هذا الشأن من نواحيه المختلفة لتروا كيف تشتمل هذه الشريعة الفراء على الحلول الإيجابية الفعالة لمشكلات الحياة :

* * *

الأصل في المعاملات والتصرفات هو أن كل إنسان حراً فيما يملك ، له حق التصرف في ماله على النحو الذي يرى أنه يحقق مصلحته . ويتفرع على هذا الأصل « حرية التجارة » ، فلتأحر أن يشتري الكسب الحلال من أي وجه ، وأن يملك إليه ما شاء من السبل ؛ ولكن هذا كله إنما يكون حسناً ومتفقاً مع خطة الإصلاح العامة إذا كانت أمور الناس تجري رخاء : فلا حرب ولا مجاعة ولا اضطراب ؛ أما إذا حدث شيء من ذلك فإن الرأي والحزم أن يتدخل أولو الأمر فيحددوا من حرية الفرد في سبيل مصلحة المجموع .

ولما كان أهم ما يسبب الاضطراب في الأسواق ، ويحتمل الناس في الظروف الطارئة ألوان العناء ، هو الاحتكار وإغلاء الأسعار ، فالجتهما الشريعة الإسلامية علاجاً ناجحاً من شأنه أن يقضى عليهما ، أو يخفف إلى حد بعيد من ضرورهما .

وإليك البيان :

١ - الاحتكار :

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من احتكر حكرة يريد أن يُغلي بها على المسلمين فهو خاطيء » . والحكرة : حبس السلع عن البيع .

وعن عمر رضى الله عنه قال . سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول :
 « من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس » .
 وعن معقل بن يسار رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغلبه عليهم كان حقا على الله أن يعمده
 بسخط من النار يوم القيامة » أى يمكن عظيم منها .

فهذه أحاديث ثلاثة ، يبين أولها أن الاحتكار « جريمة » وذلك هو ما
 يعبرون عنه الآن بالتكليف القانوني للعمل ، إذ يقول عليه الصلاة والسلام
 عن المحتكر : إنه « خاطئ » ، وفى الحديث الثانى يذكر أن الله يجعل لعقوبة
 المحتكر فى الدنيا ، إذ يبشره « بالجذام » و « الإفلاس » سوءا كان المراد بهما
 الجذام والإفلاس الحقيقيين ، أو جعلاً رمزا لنوعين من العذاب المعنوى يصاب
 بهما المحتكر . أما الحديث الثالث فيذكر عقوبة المحتكر فى الآخرة ، وهى ليست
 النار فحسب ، وإنما « مقعد عظيم منها » أعدّه الله له وجعل ذلك « حقا عليه »
 جل جلاله .

بهذا استوفت المسألة جانب غرس الوازع الدينى ؛ ومن ذا الذى يرضى
 لنفسه أن يكون فى نظر الشارع خاطئا ، معرضا للبلاء والنقر فى الدنيا ،
 والعذاب الشديد فى الآخرة ؟ وحقا إن للوازع الدينى لأثرا فى نفوس كثير
 من الناس ، وإنه إحساس شريف يخالج المؤمن فى جميع حالاته ، ويجعل
 من نفسه رقبا على نفسه ، فيرى المجتمع من كثير من ألوان المخالفات والمظالم ؛
 وقد أدركت الحكومات قيمته وآثاره فانتفعت به عن طريق تقوية الدين
 وخلق فى النفوس ما استطاعت إلى ذلك سبيلا : ولكن الشارع لا يقف
 عند هذا الحد من العلاج ، ولا يكتفى بالثمرات التى يجنيها المجتمع من هذا
 الوازع الدينى ، لعله أن الناس قد أعطى عليهم أهواء وأغراض تنسبهم أمر
 الدين ، وتدفعهم إلى الاستهانة به : ولذلك خطا خطوة أخرى ، فجعل من حق
 الوالى العام أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة
 الناس إليه .

روى مالك في الموطأ : أن عمر بن الخطاب قال : لا حُكْرَة في سوقنا ، لا يَمِيدُ رجال بأيديهم فضول من أذهب إلى رزق من أرزاق الله نزل لاحتنا فيحتكروه علينا ، وإن كن أئماً جالب جلب على عمود كبده والفتاه والصيف فذلك ضيف عمر ، فليح كيف شاء الله ، ولتسك كيف شاء الله .

فرق عمر - رضي الله عنه - بين حالتين : حالة الذين يتربصون بالأسواق ، ويعمدون إلى ما فيها من سلع ، فيشترونها ويحتفظون بها احتكاراً لها وإغلاء أو انتظاراً لثقلها ، وحالة الجالب الذي يجوب مواطن السلع في الفتاه والصيف ليحتلبها للناس ، ويحتمل في سبيل ذلك عناء البرد والحسر ، وما يلقي فيهما من النصب : فالأولون محنكرون ظالمون يدل تصرفهم على أنهم أصحاب نوايا سيئة ، يعتمدون على ما في أيديهم من فضول « أذهب » أي أموال ذهبية ينفرون الناس بها ، ويستخدمونها في جمع السلع وإخفائها ، كما يفعل اليهود الآن ومن سار في المسلين سيرتهم من التجار الذين لا يخافون الله ؛ ولذلك يشتد عليهم عمر ، ولا يمتدح بأن فعلهم هذا مشروع ، ولا يرضى بأن يترك لهم الحرية في سوق المسلمين ، يعيشون بها . أما الجالب المخامر الذي يسعى في سبيل رزقه ، ويبذل في سبيل المجتمع من راحته وجسمه وعرقه ، فذلك هو ضيف عمر ، أي تحت رعايته يمنعه ويحميه ، ويترك له الحرية في البيع على الصور التي يختارها ؛ ذلك بأن الشبهة عنه منفية ، فهو لا يعتمد كالأوليين على ذهبه الذي فضل عنه ، ولكن يعتمد على قوته وسميه وعمله .

وقد دلت التجارب العملية على أن الجالب الذي يحلب لا يعبل إلى اختزان ما جلب ، ولكنه يؤثر أن يبيعه بما تيسر من الرخ ليحلب غيره ، وقلما جاء حالب بشيء ثم رجع به دون أن يبيعه بما يصادفه من السعر ، فتل هذا رأى عمر أن يتركه وما يريد ، لأنه آمن من أن يعبت أو يسيء ، ولأنه يخشى إذا تحكّم فيه بدون داع إلى التحكّم ، أن ينصرف الناس من التسوق والجلب فتقل السلع ، ويضيق الناس بقلتها .

وللفقهاء تفصيلات واستدلالات وتفرعات تتعلق بهذا الشأن ، وتبين متى يجب إرغام المخترعين على البيع ضمن المثل ، ومتى يجب أن يتركوا أحراراً ، وما هي الأصناف التي يمنع فيها الاختكار ، وغير ذلك من التفصيلات التي ترتب عليها بينهم بعض الخلاف في تقدير الحرية في التصرف والتجارة ؛ ولنا قليل يذكر هذه التفصيلات ، ولكن الذي ينبغي أن نعرفه هو أن الفقهاء قد اعتمدوا على هذه الأصول التي قدمناها من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن محل صرح الذي استنبطه من الشريعة والمصالح التي تنفي عليها الأحكام في مثل هذه الشؤون ، اعتمد الفقهاء على ذلك في التفرقة بين الحالات ، فليست الأحوال العادية ، حين تكون الأمور ميسرة ، والتجارة خاضعة لقانونها الطبيعي ، كعالة الاضطراب والقلق التي تصاحب الحروب والمجاعات أو تمقها ، وتستلزم عملاً حازماً تقدم فيه مصلحة الأمة على حرية التصرف في الملك والتجارة .

كما أن أصناف البضائع ليست كلها مما ينطبق عليه قانون المنع من الاختكار ، وإعمال القاعدة في ذلك هي حاجة الأمة إلى شيء ما ، لا فرق بين طعام وكسوة ، ومسكن ، حتى إنه يباح لولي الأمر أن يجبر المالكين على تأخير بيوتهم التي تفيض عن حاجتهم ، إلى المحتاجين إليها ، الذين لا يجدون سواها ، وغاية ما لهم في ذلك أن يأخذوا أجر المثل ، كما يباح لولي الأمر أن يقرر ما نعب عنه اليوم « بتجنيد جميع القوى أو بعضها » كأن يحتاج الناس ، أو يحتاج الجيش المحارب ، إلى صناعة أهل طائفة كالنجارة والنساجة والحداة والسباكة والبرادة ونحوها ، فلولى الأمر أن يلزمهم بهذه الأعمال ، ويستخدم لها بموض المثل ، وقل مثل ذلك في المهندسين والأطباء والميدادة في حالة خطر عام كارتفاع النيل ، أو انتشار الوباء في إقليم من الأقاليم .

ومن هذا يتبين أن الشريعة الإسلامية ، وإن كانت تحترم الحرية الفردية لكل إنسان في تصرفه وتجارته وملكه وصناعته ، لكنها تجعل لذلك حداً ، فإذا دأب من مصلحة الأمة إلى وقف هذه الحرية ، أو الانتقاص منها ،

لبت القرينة الإسلامية ، فجددت في سبيل القيام به ما تراه من قوى في جميع النواحي المختلفة ، ولم ترض في أي شيء منها بأي نوع من أنواع الاحتكار ، أو الضن على الجماعة ، أو التهرب من أداء حقها .

٢ - التسعير

وشأن التسعير في خضوعه للظروف والأحوال إباحة ومنعاً ، كشأن الاحتكار ؛ فقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وحمل أهل العلم هذا المنع على الحالات العادية التي لا يجوز فيها إكراه الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به نفوسهم ، لأن ذلك ظلم مناف للملكية وحرية التصرف ؛ ولكن إذا طرأت أحوال خاصة من مجاعة أو اضطراب اقتصادي أو نحو ذلك ، وامتنع أرباب السلع من بيعها - مع ضرورة الناس إليها - إلا بزيادة على القيمة المعروفة ، وجب إلزامهم بقيمة المثل ، ولا يكون هذا حينئذ حبراً على البيع ، وإنما هو - كما يقول أشهب المالكي - منع من البيع بغير السعر الذي يحده الحاكم على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمتاع ، فلا يمنع البائع رحمه المعقول ، ولا يقر ما يضر بالناس ؛ أو هو كما يقول ابن القيم : إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به .

ولما كان هذا قد يجر إلى ظلم أو تصيير لرجل أهل الأموال ، فقد أحبط بضمانات استنطها أهل الفقه والنظر ؛ وفي ذلك يقول ابن حبيب من فقهاء المالكية : « يبني للامام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم ، استظهاراً على صدقهم ، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون ؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا به » .

وهذه الطريقة بمبناها هي التي تسير عليها كل الحكومات الراقية في عصرنا الحاضر ، إذ تجميع ما يسمى « بـلجنة التسعير » في دار « المحافظة » أو « المديرية » أو ما إلى ذلك ، برئاسة حاكم الاقليم أو من يفيبه ، وحضور بعض الوجوه من الأعيان والتجار ، فإذا قررت هذه اللجنة بعد المشاورة والمحاسبة شيئاً حمل الناس عليه .

وبما قرره الشريعة منضلاً بهذا الشأن أن التاجر الذى يعبت بمصالح إخوانه ونظرائه ، فيرخض عن القيمة لتكسد سلمهم - وهو ما سمي في عصرنا الحاضر بالمضاربة - يلزمه الحاكم بأن يبيع كما يبيع به عامة التجار لتلايقسد على أهل السوق بيعهم ، وربما أدى ذلك الى الشغب والخسومة ، وهذا إذا انفرده الواحد أو العدد اليسير بمحط السعر دون جمهور أهل التجارة .

ويدل على ذلك ما رواه يونس بن يوسف بن يوسف عن سعيد بن المسيب أن عمر ابن الخطاب مر بمحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيلاله بالسوق ، فقال له عمر : « إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا ! » وذلك أنه كان يبيع دون سعر الناس ، فأمره عمر أن يلحق بسعر الناس أو يقوم من السوق ! أقول : هذا يشبه ما نعرفه في عصرنا بالحكم « بإغلاق المحل » عقوبة على ما ثبت للحاكم من التلاعب (١) .

وإذا كان بين الفقهاء بعض الاختلاف فيما ذكرنا من الأحكام ، فهو اختلاف في التطبيق ، بمد الاتفاق على المبادئ المستمدة من الكتاب والسنة ، وما تقضى به مصالح الأمة ؛ وفي بعض ذلك اختلاف سببه اختلاف ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما صح عند البعض ولم يعرفه الآخرون .



بذلك يتبين أن الشريعة الإسلامية قد كفلت مصالح التجارة ومصالح الناس ، ولم تسمح بإيذاء أحد على حساب الآخر ، أو إثراء أحد بدون مبرر ، فوضعت قسطاً مستقيماً يكفل العدل ويمنع الظلم ، ويقر في الناس أسباب الطمأنينة والرضا والحياة السعيدة .

وتلك هي الشريعة العادلة الرحيمة ، التي لم يستطع العيافرة على مدى العصور والدهور أن يحيدوا عن مبادئها وأحكامها حين يكون العدل رائدهم ، والإصلاح مقصدهم ، وهذا لعمري هو الإلهام .

(١) وقد جلت للنظم الحديثة الاختصاص في مثل ذلك « لفرد التجارة » .

الفراسة في الاسلام

تفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحيم المدوي

وكيل معهد القاهرة

الفراسة بكسر الفاء : إدراك بواطن الأمور ، وتعرف الأشياء من طريق الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية .

والفراسة علم وإن لبس ثوب الظن ، ويقين في صورة تخمين ، وشعاع من العين تستكشف ما وراء العين ، وطرف من الظن يكشف حمة الظن ، وخيال يبعث صدقا ، وتوسم يعود حقا ، ثم هي وراء هذا نفحة من الغيب ، وقبى من نور الله ، يؤتاه ذو الألعية الصادقة ، ويحظى به صاحب القلب الذكي ، والذهن المصق .

والفراسة للعقل مثل أعلى ، فهي أجل مظاهره ، وأظهر مجاليه . وإذا صح أن لكل شيء إلهاماً ، فإنها أصل العقل وإعجازه أن يكون متفرعاً سائب الفراسة ، لا يمتريه طيش ، ولا يمتوره نبو .

والأصل في علم الفراسة القياس والتجربة . وقد عرفها المصريون القدماء ، وعالجها اليونان ، فكتب فيها أبقراط وأرسطو ، وجاء بعدهما غالينوس الطبيب في القرن الثاني للميلاد ، فكتب فيها فصولاً مستفيضة ، وتوافر العلماء بعد ذلك على الاشتغال بالفراسة والريادة في فصولها وأبوابها ، حتى صارت علماً ذا قواعد ثابتة ، وضوابط مدعمة الأسس .

أما هي عند العرب في جاهليتهم ، فلم تكن علماً ذا ضوابط وحدود ، ولا صناعة ذات آلة وأداة ، ولم تكن كذلك ميزة خاصة بعربي دون عربي ، يهدى إليه نجدى ويحرم منه تهاوى ، بل الفراسة عندهم لطيفة من لطائف الذهن ، وشعاع من نور القريحة ، يشتركون فيها جميعاً ، لما اختمت به أذهانهم من الخصلة ، وامتازت به قرائحهم من التوقد ، بسبب ما وهبتهم إياه طبيعة بلادهم الصحافية ، وروح حياتهم الوادعة ، فكانت قوة ألميتهم وصدق حدسهم تجعل البعيد

قريباً ، والغائب شاهداً ، والمجهول معلوماً ؛ وهم سواسية في ذلك كله ، لا فرق بين مدره القوم ورامي الخاء ودات الحباء ؛ فلا عجب إذا قلنا إننا إذ نذكر الفراسة عند العرب ، إنما نذكر للماء في إنائه ، والطير في سمائه ، والدره في صدفتها ، ولم لا ؟ أليست الفراسة عقلاً مرهقاً وفهماً شاملاً ؟ وهل كان العرب إلا على أبلغ ما يكون من حفة الذكاء وقوة الإيماء ؟ فكانوا يفتنون للرمزة والدقيقة ، وكانت الاشارة الحقة تقوم لديهم مقام الإجابة المطلقة ؛ ولهم في ذلك لطائف هي مضرب الامثال ومعجزة الأجيال . ونحن نضع بين يدي القارئ الكريم مثالا مراماً في هذا ليكون وزناً لما قلنا ، ودليلاً على ما يؤننا :

قيل إنه لما أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ، تواترت آيات التبشير ببعثته واستفاض حديث رسالته ؛ فمن تلويح به في التوراة ، الى تلميح إليه في الانجيل ، الى أحبار يستفتون على الناس رجل يأتي طوقاً بين الحق والباطل ، الى كهنة تشاكرو صفاته وتخوض في نموته ، الى شعراء يدور على ألسنتهم ما توحى به بصائرهم من أن لله أمراً هو باله ؛ ومن هؤلاء أكتهم بن صبي ، وهو رجل من أشرف العرب وزعماء القبائل ، كبير العقل ثاقب النظر ، أوتي الحكمة ومنح إصابة الظن . . . جاء الى الحج فزار أبا طالب ، وكان بجواره رسول الله وهو في ذلك الوقت غلام ، فخذاً أكتهم بتأمل النبي وبشوصمه ، ثم قال : يا بن عبد المطلب ، ما تظنون بهذا النبي ؟ قال أبو طالب : إنا لنحسب الظن به وإنه لحبي جري ، وفي سخى ، قال أكتهم : غير ما تقول أريد يا بن عبد المطلب . قال أبو طالب : نعم ، إنه لدوشعة ولين ، ومجلس ركين ، ومفصل عيين . قال أكتهم : غير ما تقول أريد . قال أبو طالب : نعم ، إنا لنقيم عهده ، ونعرف البركة فيما لمس بيده . قال أكتهم : لكني أقول غير هذا يا بن عبد المطلب . قال أبو طالب : قل يا أكتهم ، فأنك نقاب غيب وحلاء رب ! قال أكتهم : أحلق يا بن أخيك هذا أن يضرب العرب قامطه ، بيد خامطه ، ورحل لابططه ، ثم ينمق بهم الى مرقع مربع ، وورد وتشريع ، فمن أحروط إليه هده ، ومن أحرووف عنه أرداه ! . . . قال أبو طالب : إن عندنا لزوراً من ذلك (أى طرفاً منه) .

أما الفراسة في أحضان النبوة وبين يدي الوحي فكبيرة الخطر عظيمة الأثر . ولتبدأ بفراسة عمر بن الخطاب ، فانها واسعة الأفق بعيدة العمق ، فياضة المعين ، أكسنها شجاعته قوة ، ووهبتها جرأته صلابه ، فكانت الحق الذي لا يعارى فيه ، والصراط السرى الذي لا اعرجاج يعتريه . وكثيراً ما رأينا بفراسته يوافق الكتاب الحكيم ، ويساير بظنه السنة النبوية الشريفة ، وتكشف فكرته الواقدة عن آى من التوراة . وإنا ننتلوا على سمك طرفا من كل ذلك نحسب أن فيه طلبتنا وأن فيه الغناء :

وقعت الحرب بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين قريش في بدر ، ووجهت كفة المؤمنين ، خالفهم الظفر وواناهم النصر ، وأتى النبي صلى الله عليه وسلم بسبعين أسيراً ، فيهم همه العباس وابن همه عقيل بن أبى طالب ، وغيرهم من أشرف قريش ، فاستشار النبي أصحابه فيهم ، واشتجر الخلاف بينهم : أقتلونهم أم يأخذون منهم الفداء ويخلون سبيلهم ؟

اختلفت وجهة الرأي فيما بينهم ، وكل يرى أن رأيه هو الصواب الذي ليس فيه مرأه ، والكل مبرأ عن الغرض ، بعيد عن زخات الشهوات ، لا يقصد باجتهاده إلا وحه الله ، ولا يبتغى بفكرته إلا الوصول الى الحق ، فأبو بكر في عسكر المسلمين يقول : يا رسول الله ، هؤلاء قومك وأهلك ، استبقهم لعل الله يتوب عليهم ، ويخرج من أصلابهم من يعبد الله لا يشرك به شيئاً ، فخذ منهم الفداء يقوبه أصحابك على الجهاد ، واخل سبيلهم !

وهمر في عسكر آخر يقول : يا رسول الله ، اضرب أعناقهم فانهم أئمة الكفر ، قاتلوك وأخرجوك من ديارك ، والله أغناك عن الفداء ، ممكن صمك حمزة من أخيه العباس فليضرب عنقه ، وممكن عليا كذلك من أخيه عقيل ، ومكى أنا من قريبي فلان فان في ذلك عزة الاسلام ، وإعلاء كلمة الله . فيقول الرسول : إن الله ليلين قلوب أقوام حتى تكون ألين من اللين ، وإن الله ليشدد قلوب أقوام حتى تكون أشد من الحجارة ! وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم حيث يقول : « فمن تبهنى فانه منى ، ومن عصانى فانك غفور

رحيم » ، ومنك يا عمر مثل نوح قال « رب لا تخذ علي الأرض من الكافرين ديارا » .

ثم خير أصحابه في الأحذ بأحد الرايين فاختاروا رأي أبي بكر وأخذوا العدا ، فنزل القرآن مؤيداً لرأي عمر ممزوا لاجتهاده حيث يقول . « ما كان يلبي أن يكون له أسرى حتى يُنْخِثَ في الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » . ودخل عمر بعد ذلك على الرسول فوجده وأباً بكر يبكيان لما في الآية من فسوة العتاب ، ثم قال النبي : لو نزل عذاب من السماء لما بجا إلا عمر وسعد بن معاذ !

ومر النبي عليه الصلاة والسلام بجوار الكعبة فأخذ بيد عمر وقال : هذا يا عمر مقام إبراهيم ؛ ذلك المكان الميمون الذي وقف فيه وهو يرفع القواعد من البيت ويقيم دعائم الكعبة . فقال عمر : أفلا نتخذة مصلى لرسول الله ؟ فقال النبي : إني لم أؤمر بذلك . فساغربت الشمس حتى نزل حبريل بالآية السكرية : « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » .

وكانت الحر حلالاً في مبدأ الاسلام ، نزل فيها : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسناً » فقال عمر ومعه نفر من المسلمين : يا رسول الله ، أفتنا في الحر فاتها مضية للعالم مذهبة للعقل ؟ فنزل القرآن في ذلك : « يسألونك عن الحر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، فشرهما قوم وتركها آخرون . ثم جرى القرآن في تحريمها على سنة التدوج في التشريع ، فنزل قوله تعالى : « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » فكانوا يجتنبون شربها في أوقات الصلاة ، إلى أن نزلت آية في الدس على تحريمها وهي قوله تعالى : « إنما الحر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » إلى قوله تعالى : « هل أنتم منتهون ؟ » فقال عمر : قد انتهينا يا رب ، قد انتهينا يا رب ! .

وكان عبداً بن أبي ، رأس المنافقين ، وكتم مني المسلمون منه بخطوب جسام ، فلما مرض مرض الموت ، أرسل ابنه عبداً وكان من خيرة المؤمنين ليدعو

الرسول إليه يستغفر له ، فلما دخل الرسول عليه قال له : لقد أهلكك حب اليهود ! فقال : يا رسول الله بعثت إليك لتستغفروا لالتؤذيني ، فاني في وقت أنا أحوج فيه إلى الرحمة من العتاب والتأيب ، وطلب ابن أبي من الرسول أن يصلي عليه وأن يكفنه في ثوبه الذي يلي جسده الشريف ، فقبل رسول الله عليه مرضاة لابنه عبد الله وتطيبا لحاظره ، فلما مات قام الرسول ليصلي عليه فخذه عمر ، وذكره بما كان يفعله مع المؤمنين من الشروع ، فقبضهم رسول الله ولكنه صلى على ابن أبي ، وشيخه وقام على قبره قليلا ثم انصرف ، وما لبث إلا يسيرا حتى نزل قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فسقون » فما صلى النبي بعد ذلك على منافق ولا وقف على قبره .

ويرى عمر رضي الله عنه أم المؤمنين سودة بنت زمعة تسير لحاجة لها في بعض الليالي ، فيقول : عرفناك ياسودة ! ثم يندو في الصباح إلى الرسول فيقول : يا رسول الله : احبب نساءك فانهن يران البر والفاجر ، فينزل قوله تعالى : « وإذا سألتهم من منا فاسألوهن من وراء حجاب »

فانظر إلى دقة هذا الموقف ، وما يجاذب الانسان فيه من ميول وهو اطف ؛ ولكنه عمرو ذو النفس الكبيرة ، لم يبال أن يقول كلمة الحق ولو كانت فيما يتعلق بشخص الرسول في أخص أموره ما دام سليم الغرض مبرا الانحياز .

وها هو ذا عمر يعالج مشكلة اجتماعية خطيرة لها مكاتبتها في سيانة الاعراض وحفظ الكرامات ، فقد أرسل إليه المصطفى في يوم من الايام مدحج بن عمرو الانصاري وهو غلام يطلب منه الذهاب إلى رسول الله ، وكان ذلك في وقت الظهيرة ، فدخل هذا الغلام على عمر من غير استئذان فوجده نائما وقد انكشف ثوبه ، فقال عمر : لوددت أن الله نهي آباءنا وأبناءنا وخضعتنا أن يدخلوا علينا هذه الساطات إلا بأذن ! ثم انطلق مع الغلام إلى الرسول فوجد آية الاستئذان قد نزلت . « يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات : من قبل صلاة

الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء ؛ ثلاث عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن .

أما موافقة عمر للسنة الشريفة في الأذان الشرعي ، فإنه رأى في المنام الملك يؤذن بين السماء والأرض ، فلما غدا إلى الرسول وأخبره الخبر ، قال له الرسول : سبقك الوحي يا عمر !

ووافق عمر في بعض كلامه ما في التوراة ؛ فإنه قال : « ويل لمالك الأرض من مالك السماء ، إلا من حاسب نفسه » فأخبره كتب الأخبار بأن هذه الآية ينصها في التوراة ، فصجد لله شكرا !

ولم لا يكون عمر كذلك وقد قال الرسول فيه : « إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » !

ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أنه شرب لبنا وأعطى الباقي لعمر ، فقيل : بم أولته ؟ قال : العلم .

ورأى الرسول أماسا وعليهم قصص إلى نديهم ، وبعضهم دون الندي ، ورأى عمر يلبس ثوبا فضفاضاً يجرر أذياله ، فقيل : بم أولته يا رسول الله ؟ فقال : أولته بالدين !

فخلق بمن اجتمع له العلم والدين أن يكون ما هما صادق القراءة ، يرى بنور الله ، ويمر الحق على لسانه بتوفيق الله !

كلمة بليغة

وفد عبد العزيز بن زرارعة على معاوية وهو سيد أهل الكوفة ، فلما قابله قال : يا أمير المؤمنين لم أزل أهر ذوائب الرجال إليك ، إذ لم أجد معولا إلا عليك ، أمتطى الليل بعد النهار ، وأسم الجاهل بالآثار ، بقودوني إليك أمل ، وتسوقني بلوى ، والمجد يمدد ، وإذا بلغتك فقطى (أى غسبى) . خياه معاوية ، وخرج عبد العزيز مع يزيد إلى الصائفة فأت فيها . فلما بلغ ذلك معاوية قال لآبيه : أتاني اليوم نبي سيد شباب العرب ، فقال يا أمير المؤمنين هو أبى أو أبتك ؟ فأجابه : هو أبتك . فقال : للموت ما تلذ الوالدة .

علوم القرآن

علم المنطوق والمفهوم

دراسات في مفهوم المخالفة

لفضيلة الأستاذ حسن حسين

المدرس بمعهد طنطا

إن الخلاف بين الأئمة الشافعي ومالك وأبي حنبل ، وبين الإمام أبي حنيفة في مفهوم المخالفة ، من أهم الخلافات التي يعنى بها الباحث عن علم المنطوق والمفهوم من بين علوم القرآن ، لأن مرجعه بحث آيات الأحكام من القرآن من ناحية أنها تكون مصدراً من مصادر التشريع (بمفهومها المخالف) ، كما أنها كذلك بمفهومها الموافق ، ومنطوقها المريح وغير المريح ، أو لا تكون ؟ فالثمة القائلون بمفهوم المخالفة وأنه يثبت في محل السكوت تقيض حكم المنطوق ، يرون أنه من علوم القرآن ما دامت الأحكام الشرعية تثبت به ؛ والإمام أبو حنيفة وأصحابه الذين لا يرون أنه يثبت الحكم في محل السكوت ، لا يرون كذلك أنه من علوم القرآن ما دامت الأحكام لا تثبت به .

والواقع أن أصل الخلاف وأساسه راجع إلى أسلوب اللغة العربية وما يرمي إليه كلام العرب ، وبيان أن تخصيص الحكم في محل النطق هل هو مقصود لذاته ، على معنى أن محل السكوت مكسوت عنه منظر تحت النفي الأصلي ، أو أن تخصيص الحكم في محل النطق يراد به الاحتراز عن غيره ، ويكون ذلك الغير وهو تقيض الحكم ثابتاً محل السكوت ؟ وعلى أي الاتجاهين تشهد أساليب العرب ؟

خذ مثلاً : إذا قال إنسان لو كره : اشترى عبداً أبيض . فهل الأسلوب يشهد بأن تخصيص العبد بالأبيض للاحتراز عن شراء عبد أسود كما يبدو من ظاهر اللفظ ، أو يشهد بأنه تخصيص لبيان الواقع والكشف عن المطلوب

فيكون الهى من شراء هبد أسود مسكونا عنه ، أو محكوما به بالنقى الاصلى
لا من الاسلوب ؟

يرى الأئمة الثلاثة الرأى الاول ، ويرى الإمام أبو حنيفة الرأى الثانى .
ولما كان هذا الخلاف سببه تعهم أساليب العرب ، ونتيجته ثبوت الاحكام
الشرعية عن طريق مفهوم المخالفة او عدم ثبوتها ، كان الاستدلال على الثبوت
راجعا لشهادة أئمة اللغة من الصحابة وضوان الله عليهم أجمعين ومن غيرهم ،
كما سيوضح لك فى تقرير الأدلة من الكتاب والسنة ، فسنرى أنهم يسوقون
الآية ، من آيات الاحكام ، ثم يدكرون رأى إمام من أئمة اللغة فى فهم
أسلوبها ، ثم يثبتون تقيض حكم المنطوق لحمل المكوت ، وهو مفهوم المخالفة ،
بناء على فهم هؤلاء الأئمة من الآية . وكذلك أحاديث الاحكام ، الشأن فيها
شأن آيات الاحكام سواء بصواء

قال الأئمة : قول الله تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة
إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا » يدل بمنطوقه الصريح على جواز قصر الصلاة
فى حالة الخوف ، ومعلوم أن مفهوم المخالفة يدل على عدم جواز القصر فى حالة
الامن ، فهل أسلوب الآية الكريمة يفيد هذا الثانى كما أفاد الحكم الاول
صراحة ، أم لا ؟ مرجع ذلك أئمة الأساليب من العرب .

انظر إلى ما قاله سيدنا يعلى بن أمية ، لسيدنا عمر بن الخطاب وهو يحاوره ؛
قال يعلى : ما بالنا تقصر وقد أمنا ؟ فهذا السؤال يدل صراحة على أن سيدنا
يعلى فهم من أسلوب الآية أن القصر لا يجوز إلا فى حالة الخوف ، فلا يجوز
فى حالة الامن - وهو مفهوم المخالفة - لأن حكم المنطوق الصريح هو جواز
للقصر فى حالة الخوف ؛ وتقيضه وهو عدم جواز القصر يجب أن يثبت لحمل
المكوت ، فلما لم يكن كذلك فمجب سيدنا يعلى ، وسأل سيدنا عمر بن الخطاب
فقال له عمر مجيبا جواب موافقة : « لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبى
صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال لى « هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته » .

فيؤخذ من هذا أن سيدنا عمر فهم من الآية الكريمة ما فهمه يعلى ، ولذلك سأل النبي صلى الله عليه وسلم ، وجاء جوابه مقروا لما فهماء ، والسيدان عمر ويعلى من فصحاء العرب وأئمتهم ، وناهيك بأقرار النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك . أرايت أن روح الاستدلال ومساطه هو ما فهمه العرب من أسلوب القرآن مما يؤدي إلى أن أصل النزاع راجع إلى ما يفهمه الأسلوب العربي ؟

وناقش الأحناف هذا الدليل بأن عمر ويعلى قد فهما هذا حقا ، ولكن كما يحتمل أنهما فهماه من أسلوب الآية ، فيشهد فهمهما الحكم ، يحتمل أيضا أنهما بلبا هذا الحكم على النفي الأصلي ، وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر . وقال الأئمة: قول الله تعالى « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك » يدل بمنطوقه الصريح على توريث الأخت عند عدم ولد للميت . ويدل بمفهومه المخالف على عدم توريثها إذا وجد ولد للميت . وهذا هو الذي فهمه سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما من هذه الآية ؛ فقد رأى عدم توريث الأخت مع وجود بنت للميت ؛ قال : لأنها ولد ، وابن عباس من فصحاء العرب وترجمان القرآن ؛ فقد قرر نفيض حكم المنطوق الصريح ، وهو عدم توريث الأخت مع البنت ، وأثبتته في محل السكوت . فاستدلال الأئمة بما رآه ابن عباس في الآية من ناحية أنه من فصحاء العرب ، وأنصحاب الأساليب الرفيعة ، بحسبنا تنمحه في هذه التزامية إلى الناحية اللغوية .

ومناقشة الأحناف للدليل السابق ، ولهذا الدليل أيضا ، وإن كانت تبدو أصولية لا لغوية ، فأهم ناقشوا هذا الدليل بنفس مناقشة الدليل السابق ، من ناحية استصحاب النفي الأصلي - لا نزاع ثقتنا فيما فهمناه من تحرير النزاع ؛ لأن الخصم لا مذهب له ، وإنما يهجم الخروج من الدليل على أي وجه كان ، أي أنه لا يريد أن يقرر مذهبه أثناء مناقشة الدليل ؛ وإنما كل همه الطعن في الدليل عما يرهنه ولو من طريق الاحتمال ، ثم يشتغل بعد ذلك باقامة الدليل على مذهبه لإثباته .

على أن السادة الأحناف اضطروا إلى مناقشة الدليل الذي أقامه الأئمة من السنة النبوية ، من الناحية اللغوية ، كما سترأ في الدليل الآتي :

قال الأئمة قال عليه الصلاة والسلام «لن الواجد محل عرضه وعقوبته». الواجد الغنى، وليه مطلق، وإحلال عرضه مطالبته بالدين، وعقوبته حبسه. ومعنى الحديث بمقتضى المنطوق أن المدين إذا تبسر بمد عشر لا يجوز له أن يماطل في أداء الدين، فإن فعل جاز مطالبته وحبسه. قالوا في بيان وجه الاستدلال بهذا الحديث على أن مفهوم المخالفة يثبت به تقيض الحكم: إن الإمام أباعبيد القاسم حجة في اللغة، وقد قال في هذا الحديث: إنه صلى الله عليه وسلم أراد أن من ليس بواجد لا محل عرضه وعقوبته.

كما استدلوا برأى هذا الإمام أيضا في قوله صلى الله عليه وسلم «لأن يمتلئ جوف أحدكم فيها خير له من أن يمتلئ شعرا» حيث قال: إن تطبيق القم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه، وقد قيل لأبي عبيد: إنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد العمر المقول في الهجاء، أو في محامته خاصة، فقال: لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتطبيق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى، لأن ما دون ذلك ككثيره. ويؤخذ من هذه المحاوراة الوجيزة أن الاستدلال منصب على ما يفهم من الأسلوب العربي الفصيح لا على الحديث من ناحية أنه حديث. وقد استدلل الأئمة بقول هذا الإمام اللغوي الجليل، وفهمه الحديثين عما توحى به الأساليب العربية العالية.

ثم انظر إلى مناقشة الأحناف لهذين الدليلين، تجددها منصبة على الناحية اللغوية حيث قالوا: إن ادعيتم أن أباعبيد نقل ذلك عن العرب، فلا نسلم؛ إذ ليس في لفظه ما يدل عليه، ولو سلمنا أنه نقل ذلك عن العرب، فلا نسلم أنه حجة في مثل هذه القاعدة اللغوية لكونه من أخبار الآحاد؛ وهو فوق ذلك معارض بمذهب الاخفش، فأه من أهل اللغة ولم يقل بمفهوم المخالفة؛ وإن ادعيتم أنه لم ينقل ذلك عن العرب، بل هو باجتهاده، قلنا إن اجتهاده لا يكون حجة على اجتهاد غيره. فهذه المناقشة نصح لنا أسل الوضع، وتحجر المسألة، وترشدنا إلى فهمها على الوجه الصحيح الذي ذكرناه آنفا والله الموفق.

أوائل المتكلمين من المسلمين

واصل بن عطاء - شيخ المعتزلة

لفضيلة الأستاذ الفبيخ علي مصطفى الغرابي

المدرس بكلية أصول الدين

لقد كاد المؤرخون أن يجمعوا على أن واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ورئيسهم ، وأنه أول من لقب بالمعتزلي . يذهب ابن المرتضى في كتابه « المنية والأمل » إلى أن واصلًا في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ، وأن الطبقة الأولى من المعتزلة هم الخلفاء الأربعة ، وعلى هذا لا يكون واصل أول المعتزلة عنده . ويقولون كذلك إنه الذي أسس مذهب المعتزلة . ودافع عن المسادى التي كانت لهم مذهبًا كلاميًا خاصًا .

١ - مولده :

ولقد كانت ولادة « واصل » بالمدينة سنة ثمانين من الهجرة ، ولقد ولد على الرق ، ونشأ أيضًا وهو مولى ، قيل « لبني ضبة » وقيل « لبني غزوم » . وقال ابن المرتضى « المنية والأمل » : إنه كان مولى « لبني هاشم » .

لكن لم يذكر لنا المؤرخون أنه بقي على الرق أو صار حراً ، وإذا بقي على الرق ، فكيف تفرغ للدرس والتحصيل حتى صار صاحب مذهب كلامي .

الهم إلا أن يكون المصلحون الأولون كانوا يعطون مواليمهم الحرية المطلقة في تحصيل العلوم ، وهذه ناحية من نواحي تسامح سلف المسلمين التي كانت سببًا في انتشار الدين الإسلامي ، ولهذا لم يمنع الولاء من أن يكون هؤلاء الأعلام حملة لواء العلم في الإسلام ، كما أن العرب كانوا حملة لواء الجيوش المحاربة .

لكن هناك رواية تدل على أن واصلًا كان ذا مال ، وأنه كان يتصدق

منه ، فهذه الرواية نقل على أنه لم يبق على رقه ، بل صار حرا ، وصاحب مال يتصرف فيه بالصدقات .

قال المبرد في كتابه (الكامل) : « إن واصل بن عطاء لم يكن غزالا ، ولكن كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم أبا عبد الله صديقا له ليعرف المتعففات أو المنقطعات من النساء ، فيجعل صدقته لهن ، ولم يكن واصل له مال يتصدق منه فقط ، وإنما كان يرسل الدماء والوظائف الى جهات الأمصار الإسلامية . ولقد ذكر في هذا صفوان الأنصارى أحيانا يصف فيها دماء واصل الى الأمصار . وهي مذكورة في كتاب « البيان والتبيين » ، ١٠ ، ١٢ لابن عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . »

ولقد توفى واصل سنة إحدى وثلاثين ومائة من الهجرة ، وبعض الكتب تذكر غير هذا التاريخ ، ولكن هذا هو الصحيح .

٢ — بيئته :

لقد قلت إن واصل ولد بالمدينة ، وإياه — على بعض الروايات — كان مولى لبني هاشم . فأذن كانت بيئته الأولى هي طائفة الإسلام الأولى ، وإن المدينة وإن لم تكن في العهد الذي ولد فيه واصل قصبة خلافة المسلمين ، كان لا يزال فيها سلف المسلمين والتابعون منهم ؛ ولا بد أن يكون واصل قد تأثر بهذه البيئة ، وتغذى بلبائها ، ونهل من علومها ؛ ولهذا سفرى في استدلالاته أنه يعتمد على القرآن كثيرا ، ولكنه لم يبق طول حياته بالمدينة ، بل تركها الى العراق التي تعتبر مصدرا لمقائد ونحل قديمة ، ومعارف إنسانية كثيرة ، وهو في هذا كأغلب علماء عصره الذين كانوا يحصلون العلم بالرحلات بين عواصم المسلمين المختلفة ، وله أسوة في هذا أستاذه « الحسن البصري » الذي ولد بالمدينة ، ثم رحل منها الى العراق . كما أن أستاذه قد تأثر ببيئة ولادته أولا ، وهي المدينة ، ثم محل إقامته ثانيا ، وهي العراق ؛ فإننا سفرى في تلميذه « واصل » مثل هذا الأثر .

٣ — علمه :

أما ما كان عليه واصل من المقام في العلم ، فانه كان غزيره ، حاضر البديهة .

حكى المبرد في كتابه « السكامل » ، ص ٢٠ ، من ١٢٠ : قال : حدثت أن واصل ابن عطاء أبا حذيفة أقييل في رفقة ، فأحسوا الخوارج ، فقال واصل لأهل الرفقة : إن هذا ليس من شأنكم ، فدعوني وإياهم — وكانوا قد أشرفوا على المطب — فقالوا : شأنك . فخرج إليهم ، فقالوا : ما أنت وأصحابك ؟ قال : مشركون مستجبرون ، ليسمعوا كلام الله ، ويعرفوا حدوده ، فقالوا : قد أجرناكم ، قال : فاعلمونا ، فعلموا يملونه أحكامهم ، وجعل يقول : قد قبلت أنا ومن معي ، قالوا : فامضوا مصاحبين ، فانكم إخواننا ، قال : ليس ذلك لكم ، قال الله تبارك وتعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » فأبلغونا مأمننا . فظفر بعضهم إلى بعض ، ثم قالوا : ذاك لكم ، فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن . ولقد ذكر هذا أيضا ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار » ، ص ١٩٦ . ولغزارة علمه وحضور بديهته ، كان يقضى نهاره في الجدل ، وليله في تحصيل أدلة مذهبه . روى عن زوجة واصل — وقد سئلت عنه وعن أخيها عمرو بن عبيد — أنها قالت : كنت واصل إذا حنه القليل صف قدميه يصلي ، ولوح ودواة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف ، جلس فكتبها ، ثم عاد في صلاته . (المنية والامل ص ١٨) .

وكان واصل قوى الحجة ، مع شهرته بالصمت الطويل ، وعدم الكلام الكثير ، حتى كان ينهم بالحرس ، مع أنه كان واسع الاطلاع ، أحاط بمذاهب أهل عصره ؛ قال ابن المرتضى في كتابه « المنية والامل » ، ص ١٧ : « كان واصل يلزم مجلس الحسن ويظفون به الحرس من طول صمته ، فر ذات يوم بعمرو ابن عبيد ، فأقبل عليه بعض مستحبي واصل فلامه عمرو على هذا فقال له : هذا الذي تعدونه في الحرس ، ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ، وما وقفة الخوارج ، وكلام الزنادقة ، والدمرية ، والمرجئة ، وسائر المخالفين ، والرد عليهم منه .

ومع شهرة واصل بالجدل الكلامي ، والاستدلال العقلي ، فإنه كان يقول الشعر . ولقد روى له فيه بعض ما كان يقوله ، ولكن شعره يتفق مع

طريقته ، أى أنه ليس من نوع القول ، أو المدح والتم ، بل من النوع الذى
يعتبر حكما ، ولقد ذكر بعض هذا الشعر ياقوت فى كتابه « المعجم »
١٩٥ ، ص ٢٤٧ :

نحماق مع الحق إذا ما لقيتهم ولا تلقهم بالعقل إن كنت ذا عقل
قال العتي ذا العقل يشقى بعقله كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل
ولغزارة علم « واصل » صنف الكثير من الكتب ، وإن لم يصل إلينا
منها إلا بعضها . ولقد أجمع المؤرخون على أن له من النصائيف : معانى القرآن ،
كتاب التوبة ، وكتاب الخطب فى التوحيد ، وكتاب الميزة بين الميزتين ، وكتاب
السبيل إلى معرفة الحق ، وكتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وكتاب
أصناف المرجئة ، وكتاب خطبته التى أخرج منها الرأى ، وطبقات أهل العلم والجهل .
(وفيات الأعيان لابن خلكان - ٢ ، ص ٥٢٢ . ميزان الاعتدال للذهبي
ج ٣ . ص ٢٦٧ . فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي ج ٢ . ص ٣١٧ ،
معجم الأدباء لياقوت - ١٩ . ص ٢٤٧) . ولكن نحب هنا أن ننبه القارئ
إلى شيء وهو أن الكتاب فى هذا العصر - القرن الأول الهجرى - ليس
مثل الكتاب الذى نعرفه فى أيامنا مقسما إلى فصول وأبواب ، وإنما يظهر
أن المراد منه ما كان بمعنى المكتوب ، بدليل أن المؤرخين قد ذكروا من
بين كتب واصل كتاب خطبته الحالية من الرأى ، وكتاب ماجرى بينه وبين
عمرو بن عبيد ، وهما معروفان لنا ، ومنهما نعلم أن الكتاب ليس هو الذى
نعرفه الآن ، إلا أن بعض المؤرخين قد ذكروا أن له كتابا اسمه « الألف مسألة »
فى الرد على المناوبة ، وقد ذكر هذا صاحب كتاب « النية والامل » ص ٢١ .
وإلى هنا نقف بالكلام على « واصل شيخ المعتزلة ورئيسهم . وفى مقال
قال إن شاء الله ثم ما بدأنا به من الكشف عن هذا العالم العظيم والشيخ
الجليل ؟ .

تشابه النظم في القرآن الكريم

لفضيلة الأستاذ عبد الفتاح موضح الراجحي

تشابه النظم أو إعادة المعنى الواحد بعبارات مختلفة، ظاهرة في القرآن الكريم، كشفت عنها الثمام في مقال سابق، وتثبت عن أسرارها، ونقضت مطاعن الطاعنين في القرآن من أجلها، وضربت لها الأمثال بمثل قوله تعالى (١) « وما جعله الله إلا بشري لسك ولتطمئن قلوبكم به، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم » مع قوله تعالى (٢) « وما جعله الله إلا بشري ولتطمئن قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم ».

وأريد في هذا المقال أن أميط اللثام عن مواقع هذه الظاهرة في القرآن الكريم حللي في قصصه عامة، أو في قصص بني إسرائيل خاصة، أو في غير القصص من آيات الأحكام والجهاد واليوم الآخر، والآيات المتعلقة بقدره الله في الانفس والآفاق؟

أبو عمرو الجاحظ (٣) وأبو هلال العسكري (٤) ومصطفى صادق الرافعي (٥) ثلاثهم قد ادعوا « أن الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والاعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والرمز والخف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام » ثم ادعوا أنه من أثر ذلك كان التكرار فيما خاطب به بنو إسرائيل ووجه إليهم أو حكى عنهم، دون ما خاطب به العرب والاعراب أو وجه إليهم أو حكى عنهم.

بعد هذا التفرع من الاتفاق دب بينهم ديبب الافتراق في التعليل لذلك، وبيان السبب فيه؛ فالاولان: الجاحظ وأبو هلال، على أن العرب كانوا أعلى كعباً

(١) سورة آل عمران الآية ١٤٦.

(٢) سورة الأنفال الآية ١٠.

(٣) « الحيوان » - ١ ص ٣٧ نسخة مخطوطة بالمكتبة الأزهرية.

(٤) « الصناعات » الفصل الثاني من الباب الخامس في ذكر الاطناب.

(٥) « إيجاز القرآن » ص ٢٠٦ ط رابطة.

في الصراحة والبلاغة . وكانوا أهل سليقة فكيفهم اللمعة الموجزة والامعاء البسيطة ، أما بنو إسرائيل فكانوا قومًا لا سليقة لهم كالعرب ، فكان لا بد في خطابهم من التوسع في تصوير المعاني وتلوينها بالألغاز إيمازا في موضع وإطنابا في آخر ، وتكرارها مع البسط والفرح ، حتى لا تكاد ترى قصة لبني إسرائيل إلا مطولة مشروحة مكررة في مواضع معادة لبعث أممهم وتأخر معرفتهم .

والرافعي يقيم ذلك مهما ورد ، ويقول «إنهما أخطأ وجه الحكمة ؛ فإن اليهود لم يكونوا من النلفة والجفاء ، ولا سكران بحيث وصفهم أو بحيث يهود ذلك في وصفهم ، وإن فيهم متكلمين وإن فيهم لشعراء ؛ والخطاب في القرآن يسميه العرب واليهود فلا هؤلاء ينكرون من أسره ولا أولئك . » ثم أراد أن يذكر وجه الصواب بعد أن ذكر وجه الخطأ فقال « وهو في الحقيقة - يعنى البسط بالتكرار مع التلوين - سر من أسرار الأدب العبراني جرى عليه القرآن في أكثر خطابهم خاصة ، لعلوا أنه وضع غير إنساني ، وليصوا معنى من معاني إيمازه فيما هم بصياله كما أحس العرب فيما هو من أسرم ، إذ كان أبلغ البلاغة في الشعر العبراني أن يجتمع له رشاقة العبارة وحسن المعرض ووضوح اللفظ وفصاحة التركيب وإبانة المعنى ، وتكرار الكلام لكل ما يشيده التكرار تأكيدًا ومبالغة وإبانة وتحقيقًا ونحو ذلك ... إلى أن قال : وإنا لنظن أن تهمة التي بأنه شاعر لم تكن ابتداء إلا من قبل اليهود ، ثم تعلق بها العرب مكابرة وعنادا ، فانهم ليعرفون أن القرآن ليس بشعر من شعرم ، ولا هو من أوزانه وأطاريضه وفتونه وطرقه (١) . »

وفي رأني أن التوجيه الذي نقضه الرافعي ليس أولى بالقض من التوجيه الذي رآه ؛ والذي لا يمكن أن يوافق على أن اليهود كانوا أقل عربية وإدراكا لأسرارها من العرب والأعراب ، لا يمكنه كذلك أن يوافق على أن قسطا كبيرا من كتاب الله قد نزل على خصائص الأدب العبراني وأسرار الشعر العبراني . كيف والقرآن قد نادى على نفسه أكثر من مرة أنه عربي مبين ، ولم يكن

(١) القرآن حلاوة نجد النفس لها في قرارها هزة كالتى لا تجدها إلا لرائي الشعر فكان ذلك مفتأ هذه التهمة ، والتهمة مكية ، ولم يثبت لليهود قلب في عتاد النبي إلا بالمدينة .

في مجيئه بما هو سر من أسرار العبرية وخصائصها متعلل للعرب هند عجزهم ومنقذ لهم من محيط الحزى والعار إلى ساحة التعلل والاعتذار ؟ أو لم يكن لهم أن يقولوا : ما لمحمد يتحدانا بما ليس بعربي ويمحزنا عما هو سر من أسرار الأدب العربي ؟ لست أريد الإطالة في تمحيص التعليل لهذه الدعوى التي ادعاها الجاحظ وشايمه عليها أبو هلال واختلف معهما الراقعي في بيان التوجيه لها وسر الحكمة فيها ، وإنما أريد التطاول إلى الدعوى ذاتها وإخصائها من أساسها للتحصيص والدرس والتحصيص ؛ فالقول بأن الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الوحي والإشارة والبعد عن التكرار وسائر وجوه الإطناب ، وإذا خاطب بني إسرائيل أخرجه مخرج التطويل والتكرير وجعله مبسوطة وزاد في الكلام ، قول ينقصه الدرس والاستقراء لآي الكتاب ، ولا تقريده الشواهد المائة للعبان في كتاب الله ؛ وذلك من وجوه :

الوحه الاول : الظاهرة التي نحن بصدددها وهي تكرار المعنى الواحده
بعبارات مختلفه ، وهي من مظاهر البسط والإطناب ، قد جاءت كثيرا في الكلام
الموجه إلى العرب والأعراب ، وفي السور المكيه من ذلك الشيء الكثير كما
في السور : الانعام ، النحل ، الاسراء ، يونس ، هود ، طه ، وغير ذلك مما أقدم
فيه الأدلة على وحدانية الله وصدق الرسول ، وأقيم فيه الكلام في ذكر
آيات الله الكونية والنفسيه والآفاقية بآيات مختلفه في الأساليب وتكرر
في مواطن عدة مع اختلاف طرق الاداء وأصل المعنى واحد ، ويقصد بها صرف
العرب عن عبادة الأصنام إلى عبادة الله الخالق ، وذلك كله مما لا شائبة فيه
لذكر بني اسرائيل . راجع إن شئت على سبيل المثال :

سورة الانعام الآية ٩٩ مع الآية ١٤٩

يونس	من سورة	١٠٧	١٧	
النحل		٣٥	١٤٨	
الإسمراء		٣١	١٥١	
فاطس		١٢	١٥	النحل
فاطس		٤٥	٦١	

الوجه الثاني : قصص القرآن ، إلا أقله ، لم يرد إلا في السور المكية التي وجه فيها الخطاب للعرب والأعراب ، وقد جاء هذا القصص إلا أقله مكررا مبسوطا ممادا الكلام فيه في مواضع ، مع الاختلاف والتنويع في طرق الأداء للمعاني الأصلية الواحدة ، وذلك على نحو باقي السور : الأعراب . هود . يونس . الحجر . مريم . طه . الأنبياء . الشعراء . المؤمنون . النحل . العنكبوت . القصص . الصافات . ص . غافر . الزخرف . الدخان . القاريات . القمر . نوح . المزمّل . المازمات .

الوجه الثالث : في القرآن الكريم سور مكية ، الكلام فيها للعرب والأعراب ، وكثرت فيها التكرار والترديد في العبارات والآيات ، مع الاختلاف وبدونه ، وأياما كان فهو من طرق البسط والأطناب ، وذلك كما في السور : القمر . الحاقة . الواقعة . المدثر . القيامة . النبأ . المرسلات . الفجر . الشرح . النكاز . الرحمن . « على القول بمكيتهما » .

الوجه الرابع : في كثير من آي القرآن التي وردت بشأن الأعراب خاصة ونطفت بهم في صراحة ، الشيء الكثير من البسط والإيضاح .

سورة التوبة من الآية ٩٠ إلى الآية ١٠١

» » » » ١٢٠ » » ١٢٢

» الفتح » » ١١ » » ١٧

» العجرات ، وقد زلت في تهذيب طباع الأعراب وأخذهم بأدب الاسلام .

الوجه الخامس : القول بامتياز خطاب بني إسرائيل والحديث عنهم بظاهرة البسط والتكرار يؤدي إلى حصر هذه الظاهرة في نطاق ضيق محدود لا يتسع إلا لما كان من قصصهم في سورة البقرة والأعراف من قصة موسى ، وما كان من الجدال معهم والرد عليهم في بعض آيات في سورة البقرة ، وآل عمران ، والمائدة ، والنساء ، والتوبة ، وحصر هذه الظاهرة في هذه الطائفة من الآيات

لا يمكن أن يرتضيه باحث ينظر فيما مضى من الوجوه التي نوهت فيها بكثير من المواقع التي تقع فيها هذه الظاهرة .

وإذا كان ذلك كذلك فإننى أستطيع أن أنتهى إلى أن طائفة المخاطب والمحدث عنه عربيته أو عبريته ليست هى المناط الذى يدور عليه أمر التكرير فى القرآن والبسط فيه ؛ فالشكل عرب والقرآن لجميع عربى مبين ؛ والأمر فى هذا التكرار مع التنويع راجع إلى ما ذكرته فى المقال السابق من سمو المعانى القرآنية وغفلتها ، والتفنن فى جذب الأسماع إليها والاحتياط على هداية الناس والاخذ بيدهم إلى ما فيه خير مما جلا وأجلا ، مع ماى ذلك من الإيمعان فى تمجيز العرب وإظهار الإعجاز القرآنى بتكرار المعنى الواحد فى وجوه مختلفة يحزون عن الوجه الواحد منها ؛ وهذا كله قدر مشترك بين آى القرآن قصصه وغير قصصه ، إسرائيليه وغير إسرائيليه ، حتى آيات الجهاد والاخلاق والأحكام ، ونعيم اليوم الآخر وعذابه ، وقدرة الله فى الأنفس والآفاق (١) . « ينفع »

(١) راجع فوق ما هو مبين فى صلب المقال الآية ٣ من المائدة مع الآية ١٤٥ من سورة الانعام ، والآية ٨ من سورة المائدة مع الآية ١٣٥ من سورة النساء ، والآية ٥٦ من سورة النحل مع الآية ١٧ من سورة الزخرف ، والآية ٤٠ من سورة ق مع الآية ٤٩ من سورة الطود ، والآية ٢٢ من سورة ق مع الآية ١٢ من سورة ق . والآية ٢٤ من سورة الرحمن مع الآية ٣٢ من سورة الشورى ، والآية ١٩ من سورة الذاريات مع الآية ٢٤ من سورة المعارج ، والآية ٩ من سورة المؤمنون مع الآية ٣٤ من سورة المعارج .

حماسة طريفة

دخل أعشى ربيعة على عبد الملك بن مروان فقال له : ماذا بقى يا أبا المغيرة ؟ فقال لها يقول :

وما أنا فى حقى ولا فى خصومتى	بمهنضم حقى ولا قارع سنى
وفضى فى الأقوام والشعر أسمى	أقول الذى أعنى وأعرف ما أعنى
وأن فؤادى بين جنبى عالم	بما أبصرت عينى وما سمعت أذنى
وإنى وإن فضلت مروان وابنه	على الناس قد فضلت خير أب وابن

الثناء في كامل المبرد

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الغنى، سماه
المدرس في كلية اللغة العربية

كانت النية أن أبدأ في تحليل الكامل وتصويره بما بدأ به صاحبه ،
ولكن الدهر يقترح ما يفصح العزم ويصد عن السبق ، فيجمل للثناء صدر
الحديث ، فلننزل على حكمه ، ووربما كان من الخير أن نستعرض الصور للكرام
المرزئين ، ففي التأسى بهم راحة للنفوس المحزونة ، وفي مطالعة أفعالهم سلاوى
لها من ذهب عنها .

على أن الزمان أوسع فتون الكلام مجالا ، وأخف أبواب الأدب بالحكمة ،
وأحرى أن نجد فيه الخير النادر ، والمثل السائر ، والموعظة البالغة .
وقد خصه أبو العباس بالتهذيب الأوفر من كتابه ، وأفرده بالطويل الممتد
من نفسه ، والنمط البارع الرائع من أدبه ، حتى ظهر مكانه من كتابه واضعا ،
وبدا غيره في جابه مغمورا ، أمانه على ذلك العرب أنفسهم ، فقد أطلوا القول
في هذا الباب وأحادوا ، وتركوا ميراثا جليلا نضيق به الصحف ، وتمجز عن
تدوينه أقلام الكتاب ، لأن الناس كما يقول المبرد لا ينفكون من المصائب ،
ومن لم يشك أخاه شكاه أخوه ، ومن لم يعدم نفيسا كان هو الممدوم دون
النفيس .

بدأ أبو العباس هذا الباب بنظرة إلى الحياة مستميرة ، وتأمل في صلة
المرء بها فاحص ، فإذا حياته ثوب مستنار ، وإذا الناس جميعا تنتظمهم سهام
المنايا « من رائج مجل ، وآخر مفتدى » . فعلى الذين أودنوا بالرحيل أن يبادروا
بإتخاذ الزاد ، وجدير بمن أقام بعد الراحلين أن يتجملوا بالصبر ، ففيه يتفاصل

الرجال ، ويدعو إليه الخزم ، ويهدي إليه النظر المحتبصر ، وبوجه اليأس
من الداهيين .

أخذ ينشد على ذلك الأشعار ، وروى ما شاء من الأخبار ، حتى إذا بلغ
قول إسحاق بن خلف :

أمت أميمة معمورا بها الرحم	لنقى صعيد عليها التراب مرتكم
يا شقة النفس إن النفس والهمة	حرى عليك ودمع العين منسجم
قد كنت أخشى عليها أن تقدمنى	إلى الحمام فيبغى وجهها المدم
فالآن نمت فلا تم يورقنى	يهدى الفيور إذا ما أودت الحرم
لموت عندي أبادلت أنكرها	أحيا سرورا وى مما آتى ألم

كشف عن طريقته في الاختيار ، ووصف أفعاله التي نظمها ، فهو
يروى قول امرئ ، يرى الموت شيئا هينا ، وقول من يراه جليلا ويرى ذهاب العزاء
أجل منه ، وقول من استسلم للجزع قال إلى الشكوى ، ومن وعظته ، معه
فلزم القصد وآثر السلوى ، حلط كلا بكل ، حتى جمع من هذه الأشتات
صورتا مختلف النغبات ، لكنه على هذا الاختلاف يثير في النفس حسرة
طويلة ، ولوعة دائمة ، ويتراءى لك الموت منه في صورته وألوانه ، وإطال الملك
المنكوبون في أبواب حدادهم وألوان أحزانهم ، وتعيش في أحواء مختلفة
من الجزع والنحلة ، وضمت الإيمان وثبات العقيدة ، واليأس والاستسلام ،
والزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة .

تقول أراه بعد عروة لاهبا	وذلك رزه لو علمت حليل
فلا تحسبى أنى تناسيت هذه	ولكن صبرى يا أميم جميل

سار المبرد في الطريق التي سنها ، وفيا لفكرة التي قدرها ، يعرض عليك
مخننرات للفرزدق في رثاء امرأته ماتت إحداها وهي حامل ، فلم ينسج عليها
ولم يعنه إلا ابنه في حوفها ، فقد مات بموتها ذو حفيظة من دارم يكنى
في الملمات لو أمهلته الأيام ، أما الأخرى فلن يزور قبرها وإن عزت عليه ،
ولن يكنى عليها وإن اضطرب البيت لها ، فأهون مفقود وأيسر هالك مقنعة

قد انقطع الأمل في لقاءها ، واستحكم اليأس من إيلامها ؛ ثم لا ينسى جريرا حتى في أعظم المواقف زهيدا في الدنيا وما يجري فيها من خصومات ؛ لا ينسأه في الساعة التي ينتق فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر ؛ فابن المراغة جرير لم يموت عنده مثلها ، ولا شيعه نظيرها ؛ ولم يكن الفرزدق جليدا عند موت نسائه لحسب ، بل كان كذلك عند موت أبنائه ؛ تتابع انسان له فأخذ نفسه بالتأسي بالآشراف ، ونعى على أمهما خورها ، ودماها إلى الصبر ، وذكرها بالماضين من قومها ، وختم كلمته بهذه الحكمة الرائعة :

هل ابنك إلا من بنى الناس فاصبري فلن يرجع المسوقى حنين المآتم
ولم ينس المبرد جريرا ، فحدث لنا صورتان من صور الحياة المتناقضة :
المرزدق جليد صبور كما عرفت ، وجرير ضريح ضعيف يدعو الناس إلى جميل الذكر وما عنده الله من المثوبة والأحر فقول : « كيف العزاء وقد فارقت أشالي ! » وتحوت امرأته فيذوب وجداً عليها وهياما بها ، وتسيل نفسه حسرات في أثرها ، ويرسل هذا الشعر الباكي الحزين :

نعم الخليل وكنت علق مضيئة ولدي منك مكينة ووقار
لن يلبث القرناء أن يتفرقوا ليل يصكر عليهم ونهار
صلى الملائكة الذين تخبروا والصالحون عليك والابرار

واختيارات المبرد يغلب عليها الألم المرع ، والامى اللاعج ، لأنها لأناس أصيبوا في أنفسهم وأهلهم ، فناحوا عليها بقلوب مقروحة من حوى الحزن ، وبكروها بعيون مطروفة لا تعرف البخل .

يختار العسبي في رثاء ابنه ، ولأعرابي تتابع لبنون ، ولأبراهيم بن المهدي في ابنه ، ولتتم في رثاء أخيه ، ولليل في خليلها ، وللخساء في أخويها ، ولعاشق فتنته غاية فطلبها سبع سنين يسفل فيها ماله وجاهه حتى إذا ملكها جاء الموت فصنع مأتما في عرس ، ولامرأة في فارس أرملها قبل أن يبي بها ، ولأخوان صفاء داني لم زمانهم وجرت على حكمهم أيامهم ، وبيماهم في نشوة من إقبال الدنيا وسكرة من ذنو الآمال ، أقبل هاذم اللغات فبسد الشمل ، وأدال الحزن من السرور ، فصارت الأمنية منية

نفسهم على أم المنايا فأنامتهم بمنف فناموا

وإذا كان الرثاء بكاء على الراحلين ، وذكر المساعبين التي تهتف بمظمتهم ،
وتعزية لمن بقى بعدهم بحوادث الأيام في أمثالهم ، وإيانة عن سنن الحياة وكشفا
من فلسفتها ، فإنك واجد ذلك كله هناك في أجل صوره وأحسن معارضه
لجاهليين وإسلاميين ومحدثين ، نثرا ونظما ، وقد أحاط كل أولئك بأخبار تكشف
عن صراميتها ، وقصص تزيد في روعتها ، وتفسير لما انبهم من معانيها ، مع قصد
في بيان غرائب اللغة ومذاهب النحاة .

والأديب وحده يسوغ له أن يرقص في جنازة ، ويندب بأشجي الألحان
في عرس ؛ فلا غرابة إذا رأيت المبرد يتحدث عن مصغورين (١) ظفروا بلين
ميش في خلاء من الرقيب وأمن ، فتداخلم من الطرب ما حسبوا له زمانهم
مواتيا وأيامهم أعيادا ؛ أو رأيت يتحدث عن وصف النساء وجذب الحياة
معين ، أو حصوة العيش بين ، إلى غير ذلك مما يجمع بين المتناقضات ، فيضحك
النكلى ، ويبدى من واضحة الممزون .

والمرد ذكر في كفايه ثلاثة أبواب للرثاء : الباب الأول حله للإسلاميين
والجاهليين نثرا ونظما ، وقليل منه للمحدثين أمثال ابن منذر وابن المهدي وأبي
عبد الرحمن العتيبي ؛ صدر فيه الرثاء وبين أنواع المراثي ، وأنواع الخطوب وما
ينبغي أن تقابل به من الاحتيايل لدفع ما أفتى الحيلة في دفعه ، والصبر على ما لا
يفنى فيه حول ولا طول ، وطريقته في الاختيار ، والسبب في ذكره أشياء ليست
تتم من حزن مفرد ، ورأيه في الخفساء والشاعرات من النساء ، مع إفراط في
الحديث عنها والاختيار لها ، حتى يكاد يكون الباب لها . ولتمم بن نورية مخلصا .
وبالباب الثالث خاص بالمحدثين . أما الثاني فللذين وقفوا على عتبة الأبدية ،
وكشف الموت عن ميونهم الاغطية ، فأبصروا وحشة الطريق ، وقلة الزاد وطول
السفرة ، وضعف الحجة ، ففزعوا من هول الموقف وجهالة المصير ، وودوا لو تردد
أرواحهم في حلقهم إلى يوم القيامة ، ليؤجل منهم ولو إلى حين مقامهم
الجهول من الغائتين .

(١) جياح لأنهم صابرون بالصبر .

نم ذكر أناسا استقبلوا الموت غير هيايين ، لم يفكروا فيما وراءه فيضربوا
الخوف ، وتوتاع نفوسهم من العقبى .

وختم هذا الباب برثاء بعض الأشراف ، وذكر مادة العرب في عقر وواحلهم
على القبور .

على أن المبرد لم يستوعب في ثلاثة الأبواب الحديث عن الرثاء ، فهناك
قطع مختارة في أخبار الخوارج من أروع ما روى من باوع الآداب ،
وشذرات مشهورة تتصل بالموت ينشر أن يخلو باب منها ، وكلها من الأنماط التي
لا تبلى على تقادم المهد جديتها ، بل تزيد على مر الأيام ووعتها .

ولا أعلم فيما بانخى من العلم كتابا في الأدب العربي ألف في عصره ، أو قريبا
من دهره ، يناظره في هذا الباب أو يدنو منه ، وكان غيره من الكتب منه
أخذ وفي كتفه يصلح . وإذا كان لي أن أحبك على مواضع من الحسن والروعة
فاقرأ إن شئت قصيدة ابن المهدي في أبنيه :

نأى آخرَ الأيام عنك حبيب فلمين صح دائم وُغروب
وفصائد الخنساء في أخيها صخر :

فدى بيمينك أم بالمين عورار أم ذرمت إذ خلت من أهلها الدار

أعني جسودا ولا تجمدا ألا تبكيان لصحر الندى

أبعد ابن صرو من آل الشريد م حلت به الأرض أثقالها
وفصائد متم في أخيه مالك :

أقول وقد طار السنا في ربابه وغيث يسح الماء حتى تروبا

لمرى وما دهرى بتأين هالك ولا جزع والموت يذهب باللقى

جيل الحيتا ضاحك عند ضيفه أفر جميع الرأى مشترك الوحل
وأعشى باهة في المنقشر :

إني ألتقى لسان لا أمر بها من هل لا عجب منها ولا مضر

والمهلبي في المتوكل :

لا حزن إلا أراه دون ما أجد وهل كن فقدت عيناى مفنقد
ولم الإحالة على قصائد بأعيانها ، وكل ما فيه مختار ينبئك من شاعرية
عبقرية ، ويدلك على عاطفة إنسانية قوية اعترافها الزمان فوضوع حالها ،
وتكر لها دهرها فأحاطت بها الأرزاء ، وزلت بساحتها الأحزان .

وبعد ، فهذا أمد ينتهى إليه القلم ، لأنه أقصى ما تختمله مجلة ديلية ، وإن
كان الكلام عن أية ناحية من نواحي السكامل يطول ويمتد حتى يتخيل الى
من سعة المجال أنه لا ينتهى ؛ فلنقف عند هذه اللحظات ؛ وربما وجدت فيها
صورة الحقيقة . وإذا سألنى فى موافى هذا أن ألبس ثوب الواعظ فإنى أنصح
للذين دانت لهم الأيام ألا يستروا بها ، فاطراد إسماؤها محال ، ودوام إقبالها
أمنية مخدوع :

اليوم عندك دلها وحديثها وغدا لتسيرك كفها والمعصم
فن كان صاحب أمن وسلامة ، وسلطان ونعمة ، فليهب ذلك كله لربه
المنعم به ، والواهب له ، والمتصرف فيه ؛ فإنه « لا قليل من الأجر ، ولا غنى
عن الله عز وجل » .

ومن فاته شيء من أمر الدنيا فلا يحزن عليه ؛ فإن الدهر لا يرحم صاحب
صبرة ، ولا يعتب إنسانا فيسارع فى هوله ؛ وعلى الذين تحمل بهم الثنابات
أن ينجموا بالصبر ، ولا يغيب عنهم أن هذا أمر متوقع فكيف يشكر ، وقضاء
محتوم لا سبيل إلى رده ، وإن كان على فراق المألوف حرقه ، « فسر من المصيبة
سوء الخلف » .

وهل يمجزء مؤمن يطمئن الى وهدهبه ، ويشق بأن الموت انتقال من دار
الى دار ، أن يقول كما قال ذلك الوثنى فى جاهليته :

أيتها النفس أجلى جزما إن الذى تحذرين قد وقعا
وأن يردد فى إيمان بالله وقوة عقيدة بالتقضاء :

« إنا لله وإنا إليه راجعون »

هدم المجددين وبنواؤهم

لمضية الاستاذ الشيخ علي محمد حسن الهامري
المدرس بمعهد القاهرة

قلت غير مرة : إن البلاغة العربية في أمس الحاجة إلى التجديد ، ولم يكن من الإصاف أن أنجاهل عمل علمائنا المعاصرين ، وجهودهم في تجديد هذه البلاغة ، وإن كنت ألفت في بعض مما كتبت إلى طرائقهم في هذا التجديد ، ولكنها كانت إشارات طابرة ، وكلمات بجملة لا تزال في حاجة إلى التفصيل ، ومن طبيعة المجدد أن يبين عوار ما يتناوله بالتجديد ، وأن يذكر موضع النقص فيه حتى يبنى على هدى وبصيرة ، وكذلك كان ، فإن المعاصرين أمسكوا بالبلاغة العربية ، في بعض فصولها ، وعجموا العود ، ولووه ، ومنهم من ركله برجله ليذهب بعيدا .

وقد كنت قرأت أبحاثا كثيرة لبعض السكاكيين ، وأحب في هذا المقال أن أتناول بحثا واحدا خاض فيه أستاذ البلاغة العربية في الجامعة المصرية ، وكتب فيه أستاذ كبير من أساتذة كلية اللغة العربية في الأزهر الشريف ، وهو إمداد فضل له مكانة في البلاغة العربية ؛ ذلك باب (الفصل والوصل) ، وهذا باب لا يزال مقلقا على كثرة من طرقه من الباحثين ، قدامى ومحدثين ؛ فقد أجهدوا أنفسهم فيه ، فعملوا يؤسسون قواعده ، ويخرجون شراذه ، وجاء المحدثون فلم يمجبههم هذا الاتجاه من الأقدمين ، فسلكوا مسالك أخرى ، منها ما بنى على نظر سليم ، ومنها ما حاد عن جادة البحث العلمي المنصف .

وكانت الفكرة عند القداى في هذا الفصل أنه صعب المدخل ، وعمر المسلك ،
ويكاد لا يخلو كتاب من الكتب التي تناولته من الإشارة إلى ما في هذا
المبحث من صعوبة . وازد الشيخ عبد القاهر الجرجاني ثم قال : « اعلم أن
العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك المطف
فيها ، والجمي بها منشورة تستأنف واحدة منها يمد أخرى ، من أسرار البلاغة ،
ومما لا يأتي لتسام الصواب فيه إلا الأعراب الخالص ، والأقوام طعموا على
البلاغة ، وأوتوا فنا من المعرفة في ذوق الكلام ، ثم بها أفراد ، وقد بلغ من
قوة الأمر في ذلك أن جملة هذا لبلاغة ، فقد جاء عن بعضهم أن سئل عنها
فقال : معرفة الفصل من الوصل ، ذاك لغرضه ، ودقة مسلكه ، وأنه
لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كل لسائر معاني البلاغة (١) » وقال في
موضع آخر : « واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول إنه فيه غامض ،
ودقيق صعب ، إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب (٢) » .
فلما جاء السكاكي كان سبيله إلى فهم هذا البحث مما يزيد دقة وصعوبة ، فلم
يلبث أن قال : « وإنها — جهات ارتباط الجمل — لمحك البلاغة ، ومنتقد
البهيرة ، ومضمار النظار ، ومتفاضل الأنظار ، ومعيار قدر الفهم ، ومسبار
غور الخاطر ، ومنجم صوابه وخطائه ، ومعجم جلالة وصدائه ، وهي التي
إذا طبقت فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالقدح الممل ، وأن لك في إبداع
وشربها اليد الطولى (٣) » . وإذا قال عبد القاهر والسكاكي ما قالوا فعل من يأتي
بعدهما أن ينهج نهجيهما ، ويمسك خطيهما ، وقد كان ؛ فما من كاتب إلا إلى
ذلك إشارة حتى وصلنا في عهد المرواح والحواشي إلى أنه بحث « تسكب
فيه العبرات » ، وهكذا صوره الأقدمون بصورة مخيفة رهيبة ، أما المحدثون
فيطالعك حين تقرأهم أصران :

(الأول) أنهم يعتمدون على المتقدمين ، وينهلون من معارفهم ، ويردون
على مناهلهم ، ثم تراهم ينسبون كثير من آرائهم إلى أنه منهم ، فيكثر في

(١) دلائل الإعجاز ص ١٢٠ . ط . للنار . (٢) للمدر السابق ص ١٢٨ .

(٣) مفتاح العلوم ص ١٠٨

لتعبيراتهم مثل (عندى) ، (فى رأى) و (أرى غير ما قالوا) ، فإذا حققت وجدت أن هذا القائل ليس له عند ، وأن رأيه ما هو إلا رأى قديم أودع فى بطن كتاب مهجور أو معمر ١١ وكنت أحسب أن هذه الظلة اختص بها الناشئون من أصحاب الرسائل الدراسية التى يقدمونها لينالوا بها درجة علمية ، فانه يقل أن نجد لواحد منهم رأيا هدها إليه تفكيره ، وطول بحنه ، وإعناهم مالة على الكتب ، ينقلون منها ، ويأخذون عنها ، ومع ذلك لا تلقى واحدا ألف رسالته . وأنا أقصد المعنى اللغوى للتأليف - إلا رأيتك يجابهك بأنه أتى بما لم يأت به الأوائل ، وأنه فقد ما قالوا ، وهدم ما بنوا ، ووضع أسسا جديدة يقوم عليها العلم . وإليك لنقرأ هذا مكتوبا ، وتسمع فى مناقشتهم ، فلا يكاد عجبك ينقضى من هذا التبجح الطويل العريض الذى لا شئ وراءه ، إلا أن الرأى ، وفسولة العقل - كنت أحسب أن هذا من صفات الناشئين وهدم ، ولكنى وجدت الأساتذة والطلاب فى هذا المعنى سواء .

(الثانى) لو قرأت ما كتبه المحدثون فى هذا الفصل الذى يسكب فيه العبرات ، وأجملته ، غلغلت من ذلك إلى أنه فصل غير جدير بالظر ، وما يحتاج إلا إلى دقائق معدودة فى تفهمه ، فقد أخذوا يحذفون منه ، ويضيقون من دائرته ، ويرمون أكثر مباحثه الى علم النحو .

وأخلص إلى ما أردت من مناقشة بعض الكاتنين . ولابدأ بأستاذ البلاغة العربية فى جامعة فؤاد الأول .

ابتدأ فتابع القدامى فى رأيهم من أن هذا المبحث من المباحث التى يحتاج السالك فيها إلى قوى غير طادية حتى يسلكها . وعبارته «الفصل والوصل من الصمويات لأنها ترجمة من أشياء ليست مكتوبة بل ملحوظة ، فهما ظاهرة من ظواهر الدقة فى العربية ، كما أنها مظهر من مظاهر ميلها الى الاكتفاء والابحاز ، لأنه يستعمل أيضا فى بيان دلالات أخرى بين الأسطر ، وفى تصاعيف الكلام وراء الدلالة المنطقية الساذجة ، فكما اعتمدنا فى القراءة على الإعراب ، كذلك اعتمدنا فى الكتابة على الترقيم ، وفى الكلام على الفصل

والوصل ، وفي الدلالة على المراد ، وجعلناها كنوع من أنواع الدلالة .
ونحن لا نناقش هذه المناقبة ، فهي عدوى سرت في الباحثين من قديم .
ثم نرى فرأى أن محاولة القدماء غير مجدية ، وأنه لذلك يجب أن يحاول
محاولة جديدة تكون أجدى على العلم وأنفع للدارس . وعلى ذلك فإن
المصلحة تقتضى بأن نعط هذه المحاولة القديمة ، ونحاول فهم الأمر على ضوء
طبعى هو السياق ، والمعنى دون المنطق . وإذا سألت عن عيب هذه المحاولة
القديمة أجابك في إجمال قائلا « ومع الأسف لم ينظر الأقدمون إلى الفصل
والوصل إلا في حيز الجملة والجلتين ، هذا الحيز الضيق ، ولم يتجاوزوها إلى الجمل ،
ولسكننا سننظر إلى الفقرة كلها ، والقصيدة مجتمعة ، والمقالة الكاملة ، كما
أن القدماء — فيما يقول — « ركبهم عقرت فقالوا إن الباب ده باب الواو لس
فما السبب ؟ » .

وإذاً فسيحدثنا الأستاذ عن الفصل والوصل في الفقرة الكاملة ، وسيتناول
غير الواو من أحرف العطف بالبحث ، وهذا حسن ، فلننتظر إلى أى مدى
تتمحق الأحلام ؟ .

القدماء قعدوا هذا الباب على هذا النحو ، قالوا : إن الجلتين تفصلان
في مواضع ، وتوصلان في مواضع ، وجعلوا مواضع الفصل :

(١) إذا كان للجملة الأولى محل إعرابى ، أو حكم لم يقصد إدخال الثانية
في واحد منهما

(٢) إذا كانت الثانية من الأولى بمنزلة التوكيد أو البدل أو عطف البيان
(كمال الاتصال) .

(٣) إذا كانت الثانية مترلة مترلة جواب لسؤال افتضته الأولى (شبه
كمال الاتصال) .

(٤) إذا اختلفت الجلتان في الخبرية والانتائية ، أو لم يكن بينهما جامع
(كمال الانقطاع) .

(٥) إذا أوم العطف على جملة ، العطف على أخرى به يفسد المعنى (شبه
كمال الانقطاع) .

أما مواضع الوصل فهي :

(١) إذا قصد مشاركة الأولى في المحل أو فى الحكم .

(٢) إذا اتفقت الجملتان في الخبرية والانعائية ، وكان بينهما جامع (التوسط بين السكالين) .

(٣) إذا أدى الفصل إلى إيهام غير المقصود (كمال الانقطاع مع الإيهام) .

هذا يحمل ما ارتآه القديسي ، وإنما ذكرناه هنا ليكون القارئ على بينة مما يبني على هذا الأساس ، أو ينقض منه . ولترجع إلى صلب أستاذ الجامعة : رأى أن يحذف من هذه القواعد كل ما له صلة بالنحو ، لأن البلاغة إنما تبحث في الجائر ، فإذا كان الفصل واجباً ، أو كان الوصل ، فهذا بحث نحوي لا بلاغي ، قال : « وحيث يوجد الجواز يكون عمل البلاغة لأن البلاغة ترجيح أحد الجائزين عن طريق الإحساس والتذوق » وقال « وإذا كان لابد من الواو فإن البلاغة تلتصّب » وهذا نظر حسن ، واتجاه حميد ، ولكننا إذا وصلنا إلى التطبيق كنا وكأن كما قال الشاعر :

فكان كمن سقى الظمان آلا وكنت كمن قمى في المنام

وليس أدل على ذلك من أن نسوق آراءه ونناقشها ، قال :

(١) شبه كمال الانقطاع : هذا بحث لا دخل للبلاغة فيه ، لأن مبناه على الإيهام . وعبارته « وما دامت المسألة دخل فيها الإيهام ، فهي من صميم النحو ، لأن الإيهام هو إيهام غير المراد أي هو فساد المعنى ، والبلاغي إنما يفرض أن القفظ قد أفاد المعنى ، ثم يبدأ عمله بالمعاضة بين اعتبارين ، ثم يتكلم بإفصاح أكثر حين يمرض للمثال الذي مثل به القديسي للمطف الموم ، أولفبه كمال الانقطاع :

ونظن سلمى أتى أبني بها بدلا أراها في الضلال تهيم

« وأداروا الكلام في المسألة على المطف الموم ، فقالوا إن الجملة الثانية بمنزلة المقطعة عن الأولى ، لتكون عطفها عليها موحها لمعناها على غيرها ، أي أنه لم يعطف أراها في البيت على نظن لئلا يتوهم السامع أنه معطوف على أبني لقربه منه مع أنه ليس بمراد ، ولا تدخل مسألة الفصل هنا في البلاغة لأنه أمر ليس فيه احتمالان ، وليس له وجه آخر ، ولا حيلة فيه ؛ إنه أمر

نحوى ، وبهذا البيان استطاع أستاذ البلاغة في الجامعة أن يريحنا من مسألة ذات خطر ، ويلقي بها بعيدا عن حظيرة المعاني لتدخل في حظيرة الدهور . غير أننا ما لبثت أن نرى هذا البريق الذي أخذ أعيننا ليس إلا سرايا ، وأن هذه المسألة لو جعل الشيخ ... وألف مثله يدفعونها بأيديهم وأرجلهم لتخرج من بابها الذي ألفته ، وموضعها الذي نقات فيه ، ما استطاعوا .

ونحن نقول : إن اللغة العربية فيها من الإيهام ما لا يكاد يحصى ، والقرينة بعد وسيلة من وسائل رفع الإيهام ؛ ولنا مثل إلا بهذا البيت نفسه على الوضع الذي جاء عليه ، والذي ظن الأستاذ أن البيت فيه سليم معاني ، ففطرة سطحية ترينا أن البيت مع الفصل لا يزال فيه إيهامان لا إيهام واحد ، جملة أرواحا تصلح أن تكون حالا من فاعل أنفى ، وتصلح أن تكون خبرا ثانيا لأن ، وكلاهما مما يفسد به المعنى ، ولكن البيت صحيح ، والمدنى سليم . وقد قالوا في قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم ، إنما نحن مستهزئون » الله يستهزئ بهم ، والممدنى سليم . وقد يعمهون : « إن جملة « الله يستهزئ » بهم » يصح عطفها على الجملة المصدرية بالشرط لكنها لم تعطف عليها لثلاث يتوهم عطفها على قالوا الذي يفسد المعنى ؛ فالنحو لا يمنع العطف مع الإيهام بل يجوزه ، وهو لا يعنيه إلا صحة التركيب ، وصحة المعنى ، ولو على صنف ؛ أما البلاغة فوظيفتها تجميل المعنى وتحسينه ، ورفع ما ساء يشوك طريقك إليه . ومن عجب أن الأستاذ ... قال كلاما شبيها بهذا حين تحدث عن اختصاص الواو بهذا الباب ، قال : « إن الواو قصدت ، وكانت أصل هذا الباب ، لأن هناك اعتبارات يصح الإتيان فيها بالواو أو عدمها مع بناء أصل المعنى ، ولو على نوع من الصنف ، أو عدم التأثير فهذا بلاغى ؛ وأما لو وقعت الواو ففسد المعنى وتغير فهذا لا يدخل في البحث البلاغى » . وبدهى أن الإيهام لا يفسد المعنى ، لأن السامع يستطيع أن يفهمه على وجهه ، ولو بعد التوهم . وتصبرم بكلمة (إيهام) وهى الدلالة الضعيفة دليل واضح على أن هذا أمر عارض لا يفسد المعنى ، ولا يغيره ، ولكن يجعل عليه سحابة وريقة يبيضاء تخفيه بعض الخفاء ، ثم لا تلبث أن تزول

عنه ؛ وكل من يستطيع أن يفهم معنى الكلام لا يفهم عليه أن جملة أراها ، إذا عطفت ، لا يمكن عطفها على جملة « أبنيها » ، وكذلك لا يمكن أن يقر في ذهن قاص أن جملة « الله يستهزئ بهم » معطوفة على جملة « إنا معكم » وإلا لكانت من قول الكافرين ، وهذا محال ؛ ولذلك صح العطف في قوله تعالى « فإذا جاء أحلهم لا يستأخرون ساعة ، ولا يستقدمون » ؛ فقوله : ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجواب ، إذ لا معنى لقولنا إذا جاء أحلهم لا يستقدمون ، ومع ذلك ربما توجع السامع في بدء الأمر أنه معطوف على جملة الجزاء .

أفتريد بعد ذلك دليلاً على أن الإيهام لا يمنع العطف نحو ما ؟

كرم حاتم

اشتهر حاتم الطائي بالكرم ، وذاع صيته إلى اليوم ، وسيخلف ما بقي الشعر والنثر .

بما خلف ذكر حاتم أنه كان يأمر غلامه أن يوقد بالليل ناراً ليهتدى بها الضال عن الطريق فيصمد نحوه . وقال في ذلك :

أوقد فان الليل ليل قمر والريح يا واعد ريح صر
عل برى نارك من يمر إن جلبت ضيقاً فانت حر
قالوا : ويريحنا على بني هذلة وفيهم أسير فاستغاث بحاتم ، ولم يسكن معه ما يفكه ، فأطلقه وأقام مكانه مقيداً حتى أدى أهله فداءه .

وروت نوار امرأته أنه مرت على الناس سنة خلقت المال وأيقن الناس بالهلاك ، وفي ذات ليلة أقبلت جارة له وشكت إليه جوع أولادها . فقال لها حاتم : اثني بهم . فذهبت ومادت تحمل اثنين ويحشى بحوارها أريمة . ودخل حاتم إلى حصانه فذبحه ، وكان لا يملك غيره في تلك السنة المذحجة ، ثم سلخه ، ودفع المذبة لجارته ، وقال لها شأنك . قالت نوار : فأجتمعتنا على اللحم نشوى وما كل ، وخرج حاتم يدعو للناس فأقبلوا ، وانتبذ هو ناحية ، فلا والله ما ذاق منه مزعة ، وإنه لأحوج إلى الغداء منا !

لغويات

لعضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار

المدرس في كلية اللغة العربية

ذهبت إلى عند أخى

لا يرى القارئ بأساً بهذا الأسلوب ، وكثيراً ما يراه في كتابات المتقنين ولا يحس فيه ما ينبغي عن سنن الكلام ، وهذا منكر في العربية . وذلك أن كلمة عند ترد منصوبة ناطقاً ، كقوله تعالى : « لم أجزم عند ربهم » ، وترد مجرورة بمن ، كقوله تعالى : « قل كل من عند الله » . قال السحوي : ولا يخرج عن هذين الوحيين . فإدخال إلى على عند كما في المثال للمطلوع غير معروف عن العرب . وكأن ذلك لأن لا تعيد معنى زائداً مع عند ، ولا يدعو إليها الكلام . ألا ترى أن ذهبت عنده يؤدي معنى ذهبت إلى عنده كاملاً غير منقوص ؟ فكان ذكر إلى مع عند ضرباً من العبث ولغو القول . فمن ثم حذر العرب هذا الأسلوب وأطرحوه ، وما أطرحه العرب فعلينا أطراحه ، إذ كانت علينا أن نتبعهم ونسلك سبيلهم فيما أخذوا من فنون القول وشعاب الحديث . فأما من مع عند فلها تقييد من المعنى مالا يكون عند سقوطها ، فإذا قلت ذهبت من عند فلان ، فالمعنى أنك زائلته وأطلقت من حضرة ، ولو حذف « إلى » استحال المعنى وتغير أيما تغير . فلم يكن المرفاع من وإلى ثمراً في صحابة عند في الكلام .

وقد دنا إلى هذا البحث أنه قد وقع في مجلة الأزهر (١) هذا النص : « قال أبو غنم الطائي : جاء أبو العتاهية إلى عندي » فكتب إلى مكتب المجلة الأديب السوري أحمد محمد نصيب يذكر أن هذا الأسلوب شيء بكر ، ويسأل جليلة الأمر في هذا .

وقد بدا للقارئ أن أحداً لا يسمه إقرار هذا الأسلوب وإجازته ، وأنه خطأ صراح . فأما ما ورد في المجلة في مقال أبي غنم الطائي فقد نقله كاتب المقال

في المجلة عن كتاب ابن منظور في حياة أبي نواس وشعره . ويتردد الباحث فيه بين احتمالين ووجهين : فقد تكون زيادة إلى أنت من قبل التعريف والنسخ أو الطبع ، وقد يكون أبو غنجد وقع في هذا اللحن ، وروى عنه على ما به من سوء . وقد رجعت إلى نسخ ابن منظور المطبوعة وبعض المخطوطة فوجدت فيها هذه الزيادة ؛ فيطلب على اللحن بعد هذا أن هذا اللحن وقع من أبي غنجد المعاصر لأبي العتاهية في العصر العباسي الأول ، وبما يشهد من هذا أن هذا اللحن قديم نبه عليه الحروري في حرة القواس (١) ، واللحن أقدم من أبي غنجد ، فقد ألف كثير من جهاندة العربية في عصر أبي غنجد في لحن الناس عامتهم وخاصتهم ، ومن ذلك أن القراء ألف البهاء فيما تلحن فيه العامة . وبعد ، فاما محمد الأديب المورى هذه اليتظة ، وكنا نود لكاتب المقال في المجلة أن يعلق على هذه العبارة المنقودة بما يفيد الإنكار عليها ، ولا يرسلها طلقاً .

إليك حجتي وبرهاني

كثر استعمال هذا الأسلوب في الدفع والإعطاء ؛ يقول كثير : إليك البيان لما أقول ، وإليك ما أدلى به ، وإليك مالك لا تمن علي به . وهي في هذا الاستعمال اسم فعل بمعنى خذ ، والعرب تستعمل في هذا المقام دونك ولديك . فاما إليك فالمعروف فيها أن تستعمل في الأمر بالنهي والبعد ؛ فنقول : إليك عني أي تنح ؛ ويقول الرضي في توجيه هذا المعنى وسبب دلالة على ما يريد العرب منه : « أي ضم رحلك ونفستك إليك واذهب عني » ويقول سيبويه (٢) « وإليك إذا قلت تنح » ومن شواهد قول الشاعر :

إليك عني ؛ فما أي راعية نزعى الخاض ولا رأيت بمضون

وترى من هذا أن في وضع (إليك) موضع (خذ) مجالا لقول وشرادا للتردد . ويذكر بعض اللغويين أنها تأتي في هذا المعنى : معني خذ . واعتاد هؤلاء على قول القطامي من شمراء الدولة الأموية يصف ناقة بقوة للنفس

ووثافة الخلق، بمد أن أحسن القيام عليها حتى قويت وسكنت وصارت تستعصي على القوى الجلدة إذا أراد أن يركبها :

فلما أن جرى سمن عليها كما طينت بالسعدن السياما (١)
أسرت بها الرجال ليأخذوها وعمن نطن أن لن نستطاما
إذا التياز دو المضلات قلنا إليك إليك ضاق بها ذروا (٢)

فترى أن إليك في البيت الأخير معنى خذ أى هذه النافذة . وترى أن الاستعمال الشائع الآن له سند ومقتضد من هذا الشعر العربي الوثيق . على أن الإمام اللغوي الضليح ابن بري في حواشيه على الصحاح يعقب على هذا الشعر فيقول (٣) : « هكذا أنشده الجوهري وغيره : إليك إليك ، وفسر شعره أن إليك بمعنى خذها لتركبها وتروضا . وهذا فيه إشكال ؛ لأن سيبويه وجميع البصريين ذهبوا إلى أن إليك بمعنى تنح ، وأنها غير متمدية إلى مفعول ، وعلى ما فسروه في البيت يقضى أنها متمدية ؛ لأنهم حملوها بمعنى خذها ، ورواه أبو عمرو الشيباني : لديك لديك ، عوضا عن إليك إليك . وهذا أشبه بكلام العرب وقول النحويين ؛ لأن لديك بمعنى عندك ، وعندك في الإغراء تكون متمدية ؛ كقولك : عندك زيدا أى خذ زيدا عندك . وقد تكون أيضا غير متمدية بمعنى تأخر . وأقول بعد هذا : إن الظن بصاحب الصحاح ومن وافقه في الرواية أن يوثق بهم فيجاءرووه . وقد كان الجوهري في التحرى والضبط بالمكان الذي لا يجهل . فالفك بعيد عن أن يطرق روايته . ومن ثم فالظن أن القطامي قال إليك إليك في معنى خذ ، وهو كما أسلفت من شعراء العصر الأموي الذي يحتاج به ؛ وإذن ، فليصعنا ما وسع القطامي ، وما وسع الجوهري ومن على ما كانه ممن لا ينكر هذا الأسلوب ، وإذن فالمعبرة (إليك) تكون بمعنى تنح ، وهي في هذه الحالة

[١] القدن . الدمر ، واللباع : الطوبى ما بين بطون هـ ، وقوله : كما طينت بالقدن

اللباع ، كلام على حيل القلب أى كما طينت القدن باللباع .

[٢] التياز : القوى الشديد المضل من الرجال مع كثرة لهم فيها .

[٣] انظر الحسن في تيز .

غير متمدية إلى مفعول وتتمدى بحرف الجر : عن ؛ لما قبلها من معنى التنحي والانصراف ، وتكون في بعض الحين متمدية إلى مفعول إذ يراد بها معنى خذ أو ضم مثلاً . ونرى في معلقة عمرو بن كلثوم التغلبي البيت الآتي :

إليكم يائي بكر إليكم لما قتلوا منا اليقينا !

فهذا يحتمل أن تكون إليكم جارية على الوجه الغالب عند العرب أي تسحوا واذهبوا عما بعيدا ، ويحتمل أن يكون المعنى : إليكم حربنا وما أعتدنا لكم من قوة وسلاح .

أشّر الرئيس على طلب فلان بالقبول

ترى هذا الاستعمال في الدواوين . وترى في أجوزة السفر إلى البلاد الأجنبية موطننا لتأشيرة مندوب وزارة الخارجية . ولا يعرف في اللغة هذا المعنى لمادة التأشير . فكان على اللغوي ألا يسكت عليه ، وقد أضفى في صكوك الدولة ووثائقها ؛ فإما أن يجمده تخريباً يحجزه ، وإما أن يشكره ويدعو إلى طرده واستبدال الصواب به .

ويبدو أن التأشير بحرف عن الإشارة . والعامة تركب هذا ؛ فيقال : أشّر على الكتاب الفلاني أو شاور لي عليه ؛ وما زلنا نستعمل في مدارسنا المؤثر لفضيب يشار به إلى مواقع البلاد والجبال والبحار على المصور الجغرافي ، ونحن - لا محالة - نتبع في هذا لسان العامة . ولما كان الرئيس يكتب على الطلب أو القصة ما يراه في عبارة موجزة تشبه اللمحة والإشارة ، حسن استعمال هذه المادة وما تصرف منها في هذا الوطن . وإذا كان هذا هكذا قلنعد بالمادة إلى أصلها وهو الإشارة ، ولتجنب هذه الصيغة المحرفة المشوهة ؛ فيقال : أشار الرئيس على طلب فلان بالقول . ولا بأس بتمدية أشار بالحرف (على) ؛ إذ كانت أشار في معنى كتب ، فتتمدى تعديتها على سبيل التضمين .

وفي هذا المبحث يعني وجه آخر ؛ وهو أن يكون التأشير غير بحرف عن الإشارة ؛ بل أصله التأشير الذي هو تحديد الشيء وشخصه وإرفاقه . يقال : أشّرت المرأة أسنانها : حددتها ورققتها . ولما كان الرئيس إذ يوقع على الطلب

بحا يراه يشعذه وبجملة ماضيا نافذا غير متنظم لم يكن من البائس عن المواب أن يستعمل في هذا الموطن مادة التأشير .

وإني أذكر في هذا المقام بحثا للاستاذ الامام الشيخ محمد عبده دونه في تعليقاته على كتاب البصائر النصيرية في المنطق ، وقد قرأ هذا الكتاب على طلبة الأزهر . فقد جاء في خطبة الكتاب إذ يتحدث صاحبه عن إهدائه الى وزير خراسان حين ذاك نصير الدين أبي القاسم محمود بن أبي توبة هذه العبارة : « متطلعا لتأشير الإذن الصادر عن حضرته الشريفة ، وسدته المنيفة » فكتب الاستاذ الامام : « المشهور في كلمة تأشير على أنسنة العامة أن معناها وضع الإشارة . والاشارة عندم الرأى في اللفظ الموجز ؛ فيقال : أشر على الورق : أى أبدى رأيه بلفظ قصير يقبه الإشارة . وكل هذه الضروب من الاستعمال في هذه المادة طامية لا يعرف لها أصل في اللغة ؛ سوى أنه تحريف من أشار الى أثر ؛ فلا يصح حمل كلام المصنف بأن يفسر تأشير الإذن بوضع إشارة الإذن ؛ فإن علو عبارته يبيد ذلك . والتأشير في اللغة تحديد أطراف الاسنان... وكل ما للاسم من المعاني يعطى ما يقوى معنى التحديد والتشخيص » وعلى هذا الوجه لا بأس باستدقاء التأشير فيما أعارفه الناس ، ومما ينبغي أن ينبه القارىء اليه أن الذى استعمله العرب في معنى التأشير هو التوقيع . وتوقعات الأمراء والرؤساء ما يكتبونه على القصص في اللفظ الجزل والمعنى الرصين وتوقعيات البرامكة أشهر من أن يعرف بها . والتوقيع في بعض معانيه يرد لشحن السلاح وإرهابه ، يقال : سيف مرقع . حدد بالمفحة ، وهى المسن الطويل ، والموقع السكين المحدد . فترى أن التأشير والتوقيع يرجعان الى معنيين متماثلين . فإذا لم ينكر التوقيع لما يكتب على القصص في القديم كان استعمال التأشير في هذا غير منكر . وقد كنت أدري أن يهجو التأشير الى التوقيع إثارة للاتباع على الاتباع ، فتناهى عن هذا الخطأ أن التوقيع معروف الآن في وضع المرء اسمه في ذيل ما يكتب أمانة على إقراره وإجازته ، وكان هذا في القديم يقال فيه : كتب فلان بخطه .

متى ابتدأت معارضات القرآن

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعدي
المدرس بكلية اللغة العربية

ذكرت في مقال (متى ابتدأ التحدي بالقرآن) أنه لم يبتدىء التحدي به إلا في السنة الثانية عشرة للهجرة ، وبينت كيف تأخر هذا التحدي الى ذلك الزمن ؛ وسأعنى في مقال هذا ببيان الزمن الذي ابتدأ فيه بعض المنتسبين من العرب بمعارضون القرآن ، فإن هذه المعارضة قد تأخرت عن ذلك التحدي ، حتى إنها لم تحصل إلا قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم إنها لم تحصل ممن كان من المنتظر أن تحصل منهم ، وهم قريش ومن اليهم ممن قادوا الناس الى مناوأة الاسلام ، بل حصلت من قوم لم يكن من المنتظر أن يكوفوا هم المعارضين للقرآن ، وهذا كله يحتاج الى بحث يفسر ما يبدو منه غريبا ، ويقرب ما يظهر منه بعيدا .

ولا شك أن تأخر معارضة التحدي بالقرآن الى ما قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يفسر لنا خلو القرآن من ذكر هذه المعارضات ، مع أنه ذكر كل ما طعنوا به في القرآن ، وكل ما طعنوا به في النبي صلى الله عليه وسلم ، فذكر طعنهم في القرآن بأنه - حجر ، وبأنه شعر ، وبأنه أساطير الأولين ، وذكر طعنهم في النبي صلى الله عليه وسلم بأنه - ساحر ، وبأنه شاعر ، وبأنه مجنون ، الى غير هذا مما طعنوا به في حقهما ، وذكره القرآن لبيان فسادهم ، وإظهار خطئهم فيه .

وفي هذا أكبر دليل على أن القرآن الكريم لم تظهر له معارضات في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن من تحدوا به من قومه تهيبوا أن يعارضوه ، وخشوا أن يظهر عجزهم عند معارضته ، وقد كانوا أرق العرب علما وعرفانا ، وكانوا أعلام ذوقا في البلاغة والفصاحة ، حتى إن الشعراء كانوا يتعاضدون اليهم فيما يقولونه من شعر ، ويرجعون اليهم في بيان منزلته في القوة والضعف ،

فكانوا أعرف من غيرهم بأمر القرآن ، وكان أحدهم إذا سمع بعض آياته تأخذ بنفسه ، وتعلك عليه عقله ، فيشهد لها بقوة التأثير ، ويدعن لها إذعان الناقد البصير ، ولكن يغلبه على هذا تعصبه لدينه القديم ، وتهيبه مخالفة قومه .

فتركوا معارضة القرآن بالهتان إلى معارضته بالسيف ، واضطروا النبي صلى الله عليه وسلم أن يقابلهم بالسيف كما قابلوه ، بعد أن مكث بينهم ثلاث عشرة سنة يدعوهم فيها بالحكمة والموعظة الحسنة ، ثم يتعداهم بمعجزة هادئة لا تقطع عليهم طريق التروى والتفكير ، وتأخذهم إلى الإيمان في هودة ووفق ، فيأبون إلا أن يقابلوا الذين بالشدة ، وإلا أن يجملوا السيف هو الذي يحكم فيما بينه وبينهم ، فقامت بذلك حروب كثيرة صارت بالقرينين إلى المخابرة بالقوة ، وشغل بها المشركون عن تلك المعجزة التي تحذوا بها ، لأنهم أرادوا أن يفصلوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم بقوة السيف ، لا باستعمال فصاحتهم و معارضة ما تحذوا به ، ولا باستعمال عقولهم في الدفاع عن عقائدهم .

وقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم حياته في حروبهم حتى تمت له الغلبة عليهم ، فدخلوا في الاسلام أفواجا ، وعرفوا أن قوة عقيدته هي التي غلبتهم في ميدان القتال ، لا قوة السيف الذي شرهه في وجوههم حين قابلوه بسيوفهم ، ثم دخل غيرهم في الاسلام تبعا لهم ، لأنه كانوا أصحاب الزمام الدينية في جزيرة العرب ، فانتشر الاسلام في أنحاءها ، ودان له أهلها إلا قليلا منهم .

وهنا ظهر متنبئان في جهتين نائيتين من جزيرة العرب ، لم يكن لها دهوة دينية ظاهرة ، ولكنهما أرادا أن ينازما الاسلام في ذلك الملك الذي صار إليه ، وزعما أنهما نبيان يوحى إليهما من السماء ، لعلهما ينجحان في غايتهما كما نجح النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد اختارا أن يظهرأ في جهتين نائيتين يستغلان فيهما جهل أهلها من سكان البادية ، ويشيران فيهما عصبية الجاهلية فيما بين قبائل اليمن وبيعة ومضر .

فأما أحدهما فهو الأسود المنسي ، واسمه هبله بن كعب ، ويقال له ذو الحار ، لأنه كان يزعم أنه يأتيه ذوخار ، وكان يشعبد ويرى الجبال

الاجيب ، ويسى بمنطقه قلب من يسمعه ، وقد كان أسلم قبل تنبئه ، ثم ارتد وزعم أنه نبي يوحى إليه ، وظهر بين بعض قبائل اليمن ، ليشير عصبيتها على الاسلام الذى ظهر بين عرب الشمال من مضر ، فكاتبه أهل يجران ، واتبعه بمصر القبائل اليمنية ، ولكنه لم يلبث إلا أربعة أشهر ، ثم قتلته امرأته لأنه كان قد قتل أباه ، فقتلته به ، وكان هذا قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بيوم وليلة .

وأما ثانيهما فهو مصيريلة الكذاب من بنى حنيضة ، وهم من قبائل دبيعة ، فظهر بينهم أيضا يستغل جهلهم ، ويستثير العصبية بينهم وبين قبائل مضر ، وكان قد أسلم ثم ارتد وادعى النبوة انه رادا ، ثم مشاركة مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فوجد عليه وطلب منه أن يقيم الأمر بينهما ، فكذبه فيما ادعى من النبوة ، وأتى أن يجيبه إلى ما طلب منه .

فلما مات النبي صلى الله عليه وسلم خرج في خلافة أبي بكر ، وادعى في قومه النبوة ، وزعم أنه يوحى إليه من السماء ، وأخذ يمارض القرآن بمارضات ، منها ما يأتي :

(١) يا ضفدع ابنة ضفدع ، نقى ما تنقيين ، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين ، لا الشارب تمذهين ، ولا الماء تسكدين .

(٢) ألم تر كيف فعل ربك بالجهل ، أخرج منها نسمة تصي ، من بين صفاق وغشى .

(٣) ألم تر أن الله خلق النساء أهواجا ، وجعل الرجال لهم أزواجا . . . وبلى هذا كلمات مما يستهجن ذكرها تنمف من لشرها .

فهو في المعارضة الاولى يخاطب الضفدع كأنها مخلوق يتعالى ، فيريد أن يضع من أمرها ، ويحط من شأنها ، والضفدع مخلوق ضعيف لا يتعالى ولا يتكبر ، نخطابه بهذا لا يطابق حاله ، ومن شرط البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وهو في الممارسة الثانية لا يأتي من دقائق القدرة ما يتعالى إدراكه على البشر ، كما قال تعالى في القرآن الكريم « فليُنظر الإنسان مِمَّ خُلِقَ » خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب ، وكما قال تعالى أيضا « يا أيها الناس إن كنتم في ريب مما نزلنا بخلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ، لنبين لكم ، ونور في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجهن مفلأء الآبة ، فهذا وذاك مما لا يصل إلى سره بشر أي كمحمد صلى الله عليه وسلم ، أما تلك الممارسة فتذكر أمرا ظاهرا لا يتعالى إدراكه على أحد من البشر .

وهو في الممارسة الثالثة يأتي بما يباه الخلق الكريم ، فيذكر عبادات مستهجنة ، وأبن التصريح بهذا من قول الله تعالى في القرآن « هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجا ليسكن إليها » .

ولم يلبث مسيلة أن قتل أيضا في خلافة أبي بكر ، ولم يترك أثرًا يذكر بعده إلا تلك المعارضات التافهة للقرآن ، وهي معارضات استغل فيها جهل قبيلته بالبادية ، وحاول فيها أن يقلد القرآن في أسلوبه ، وهذا مما يؤخذ عليها أيضا ، لأن الممارسة لا بد أن تبتمع أسلوبا جديدا ، ولا يصح أن يكون أسلوبها تقليدا ؟

خطأ مطبعي في مقال بالعدد السابق

وقع خطأ مطبعي في مقال (متى ابتداء التحدى بالقرآن) بالعدد السابق ، فأخر فيه خمس وعشرون سطرا من السطر السادس من ص - ٨٩٠ - إلى السطر السادس من ص - ٨٩١ - عن موضعها ، وهو السطر الخاص من ص ٨٠٩

العمل والعمال وأصحاب المال

حقوقهم وواجباتهم في الشريعة الإسلامية

لفضيلة الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي

من علماء الأزهر

للعامل مكانة كبيرة في الأمة ، فهو دعامة الإنتاج ، وعنصر من عناصر النشاط الاقتصادي ، واليد المحركة لمرافق الدولة .

وفديما نشأ كثير من الأنبياء في بيئة الأعمال ، وتدرج الله بهم من حياة المال إلى حياة النبوة والرسالة ، فسمى صلوات الله عليه قصي ناع في حجاج أو عشرًا حاملا في مال شعيب ، وداود كان يعمل ويأكل من عمل يده ، فكان يقوم بصناعة البروع ويمش على ما يكسبه من هذه الصناعة ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قصي صدر شابه وطرفاً من أيام رجولته حاملا في مال خديجة سيده فريش ثروة وجاها . وقد عنيت الأديان القديمة والقوانين الحديثة بتشريعات العمل وقوانين المال .

وفي الشريعة الإسلامية عناية بالعامل وحقوقه ، وتنجلي هذه العناية بوضوح في كثير من مسائل التشريع الإسلامي . والأسول العامة التي تهدف إليها الشريعة الإسلامية في هذا الباب يمكننا أن نلخصها فيما يلي :

أولاً : حفظ كرامة العامل وإنسانيته وشخصيته في الحياة والعمل ليس ذلاً وهواناً ، بل هو وسيلة الحياة الشريفة لكثير من أمراء الأمة ، وهو ركن الحياة الاقتصادية ولذلك كان من الحتم أن يقدر أصحاب الأموال شخصية العامل وكرامته وإرادته ويحافظوا عليها ، لا أن يضعوه موضع الدليل المسخر أو العبد المهان ؛ وفي مبادئ الإسلام نصوص كثيرة تؤيد هذا . وكان كثير

من المال يشترطون على صاحب العمل ذلك ، كما يروى أن قوما ضلوا الطريق فاستأجروا أعرابيا ليدلهم عليه ، فقال : إني والله لا أخرج معكم حتى أشتري لنفسى ! قالوا : فإذا تشرط لنفسك ؟ قال : « يدى مع أيديكم فى كل ما تتناولون وتعملون ، وذكر والذى عليكم محرم »

ثانياً : تقدير مجهود العامل تقديراً قاعماً على الإنصاف وعلى الخلق عليه ؛ فلا يجوز فى نظر الشريعة الإسلامية التى توجب معونة العامل أن يقتصر أصحاب الأعمال فرصة حاجته الشديدة الى العمل فيبيعوه حقه ويضنوه فى تقدير أجره الذى يستحقه نظير عمله ، ولا بد أن يكون ضامناً لنتيجة مجهوده وكده ؛ ولذلك منعت كثيراً من المعاملات التى لا يتحقق فيها ضمان العامل لأجره عند عقد العمل ؛ وهذا هو حله منع جواز إعطاء الأرض للعامل يزرعها على أن يكون أجره مما يخرج منها ، لجواز أن لا يخرج الأرض محصولاً ، وإن كان كثير من الشرعيين الإسلاميين أجازوه لما فيه من تبادل المنفعة بين الناس ، ولثقة الغالبية بإعطاء الأرض ثمراتها . كما لا يجوز أن تكون أجره العامل فى عقد العمل بمجهول القدر ، بل لابد أن تكون معلومة معينة ليعمل العامل على أساس واضح ، وليرفع عنه الحيف ؛ وفى الحديث : « من استأجر أجيراً فليعلمه أجره » .

ونحث الشريعة الإسلامية دائماً أصحاب الأموال على ترك الطمع فى أجرة المال ، وعلى دأبها لهم كاملة ، وتقدم بذلك خير الدبابة والآخرة . وفى الحديث عن رسول الله صلوات الله عليه « أن ثلاثة أووا الى غار فدخلوه فأنحدرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار ، فدموا الله بصالح أعمالهم فأنفجرت الصخرة ، فكان مما دما به أحدهم أن قال : اللهم إني استأجرت عمالاً فأعطيتهم أجراً غير رحل واحد ترك الذى له وذهب ، فتمرت أجره حتى كثرت منه الأموال ، فجاء بعد حين فقال : يا عبد الله أد إلى أجرى ، فقلت له : كل ما ترى من أجرك من الإبل والبقر والغنم ، فقال : يا عبد الله لا تستهزئ به ، فقلت : إني لا أستهزئ به ، فأخذه كله فلم يترك منه شيئاً » .

وتلزم الأجرة بنجام العمل (أو بشرط العامل دفعها قبل العمل بشرط التمكن من الحصول على المنفعة ، أى العمل المقصود) .

ثالثا : عدم إرهاق العامل وإعساته في العمل . وفي الحديث الشريف : « ولا تكلفوهما مالا يطيقون ، فإن كلفتموهما فأعينوهما » وقال شعيب لموسى عليهما السلام حين اتفقا على أن يعمل له موسى في ماله : « وما أريد أن أشق عليك » .

فاذا أدى تصرف أصحاب الأموال الى إرهاق العامل إرهاقا يضر بصحته فللعامل حق فسخ العقد ، وله أن يرفع الأمر الى المسئولين لدفع هذا المنع ؛ ورفع الأمر الى أولى الأمر للتحكيم حين الخلاف . وإنصاف من هو بحاجة ماسة الى الانصاف ، قاعدة مقرر في شريعة الاسلام .

رابعا : حرية العامل في العمل في الأعمال المالية أحيانا ، فلا يجوز أن يحجز رب المال في حرية العمل على من وكل اليه استثمار ماله ، فلا يصح أن يشترط عليه أن لا يتعامل إلا مع أناس معينين أو في مكان خاص ؛ وذلك لأن المستثمر ما دام مأثوسا فيه الكفاية والمقدرة على الاستثمار فلا يصح أن تقيد مواهبه ؛ لأن هذا التقييد يكون أحيانا طائفا دون غاية ما يريد من الحرية في الاستثمار أو معطلا لمواهبه الاقتصادية في سبيل الربح .

خامسا : دعوة الأغنياء ، الذين لا يتقربون على استثمار أموالهم ، إلى إعطائها للقادرين على ذلك ممن ليس لهم مال ، بشرط أن يؤنس فيهم الأمانة وحسن التصرف والصدق والاخلاص ، قضاء على مشا كل البطالة ؛ ولذلك شرعت الشريعة الاسلامية تشريعات كثيرة من هذا القبيل كالزراعة والمساقاة وسواها .

سادسا : المسامحة ليس ضامنا للعالم إذا هلك في يده بدون قصد منه أو تقصير في حفظه ، أما إذا هلك بتمديه فعلية الضمان وهو مسئول ، فاذا شرط رب المال على العامل أن يكون ضامنا لرأس المال إذا هلك في يده بدون قصد أو تقصير قصد عقد العمل .

سابعا — حق العامل في فسخ العقد :

للعامل الحق في فسخ عقد العمل في أحوال كثيرة ، منها أن يصيبه مرض يحول بينه وبين للمضى في العمل ، أو أن يكون وقت العقد صعبا مميزا ثم أدركه

البلوغ ، أو أن يشترط رب المال عليه ضمانه رأس المال إذا هلك في يده ، أو أن
يخل رب المال بشرط من شروط عقد العمل ، إلى غير ذلك من المبررات .
ثامنا — العامل وحق التمويض :

وللعامل الحق في أخذ تمويض من رب المال في بعض أحوال ، منها :

(١) أن يتعدى عليه رب المال فيتلف عضوا من أعضائه مثلا .

(ب) أو أن يكون العامل لم يبلغ سن البلوغ بعد ، فإذا أصابه ضرر
أو هلك أثناء عمله الذي استؤجر له فإن المستأجر يكون مسؤولا عنه ، فإذا
قتل الصبي خطأ كأن وقعت عليه حديدان المصنع الذي يعمل فيه فديته على
حاقة رب المال ، وعلى رب المال الأجر الذي كان يستحقه المقتول . وإذا أصيب
بشيء من الضرر كان عليه التمويض ؛ أما إذا كان العامل رجلا عند عقد العمل
فليس له حق التمويض لأنه مميز مسئول عن نفسه وقد قبل العمل بعد أن رآه
وعرف تبعاته ، وإن كان من الاحسان في المعاملة مساعدة رب المال له بإدائه
تمويض مناسب لما أصابه ؛ ولولى الأمر أن يحكم بما يراه من ذلك التمويض .
وللاحسان في المعاملة في الاسلام نصيب كبير .

ثامنا : لا يصح لرب المال أن يعقد عملا مع صبي غير مميز ولا مع مجنون ،
لأنهما لا يعرفان التبعات ولا تلزمهما مسؤولية ، حيث لم يدركا حد التمييز .

ثامنا : ليس لرب المال أن يقصى العامل عن عمله إذا نقصت قدرته على
الانتاج بمرض لحقه من جراء العمل أو بسبب هزم أو شيخوخة لحقته بعد أن
قضى شبابه وأوقات نشاطه الحيوى في العمل لرب المال .

والقاعدة العامة في ذلك أن الغرم على قدر النعم ، فإذا اتفق رب المال
مع شاب على العمل ففضى مدة نشاطه معه ثم أثرت محنته أو شيخوخته على
مقدرته في الانتاج فليس لرب المال طرده من العمل بل عليه أن يرضى بنتاجه
في الشيخوخة كما كان يرضى عن إنتاجه في الشباب .

ويرمز الى هذه القاعدة حديث عن رسول صلى الله عليه وسلم معناه أن رجلاً أرق جلاله في العمل فهرم فأراد أن يذبحه ليستريح من عبء مؤنته ، فقال صلى الله عليه وسلم : أكلت شبابه حتى اذا هرم أردت أن تنحره ! فتركه الرجل .

الحادى عشر — حق العامل في الراحة الأسبوعية :

ففي الفقه الاسلامي لو استأجر رجل يهودياً شهراً كاملاً كانت أيام السبت مستثناة من العمل .

هذا هو الحكم والعامل يهودي . وكذلك اذا كان نصرانياً فله إجازته الأسبوعية (الأحد) فما جالك به لو كان مسلماً ؟ .

هذه هي حقوق العامل التي يقرها التشريع الاسلامي وينفذها ، ولكن الواجب على العامل بعد ذلك كثير ، فعليه الاخلاص في أداء العمل ، وعدم الطمع في رب المال ، والامانة ، والمحافظة على المال الذي يعمل فيه بحافضته على ماله نفسه ، وهو مطالب بأن يتعاون مع رب المال تعاوناً فعالاً مثمراً ، الى غير ذلك من الواجبات التي يلزمه بها التشريع الاسلامي .

الجود

سأل معاوية بن أبي سفيان ، مصمص بن صوحان : ما الجود ؟ فقال : التبرع بالمال ، والعطية قبل السؤال .

وقال الحكماء : السخى من كان مسروراً ببذله ، متمراً بعطائه ، لا يلتصق عرض دنيا فيحبط عمله ، ولا طلب مكافأة فيسقط شكره ، ويكون مثله فيما أعطى مثل المائد الذي يلقى الحب للطائر ، لا يريد نفعا ، ولكن نفع نفسه . نظر المنذر بن أبي سبرة الى أبي الأسود الدؤلى وعليه قميص مرقوع ، فقال له : ما أصرك على هذا القميص ؟ فقال له : رب مملوك لا يستطيع قراقه . فبعت اليه بتخت من ثياب . فقال أبو الأسود :

كماني ولم استكبه لخدمته أخ لك يسطيك الجزيل وناصر
وإن أحق الناس إن كنت شاكراً بشكرك من أعطاك والعرض وافر

وقال ابن عبدويه :

وما الجود من يعطى إذا ما سأله ولكن من يعطى بغير سؤال

مجلات في الشوقيات :

شوقي والأزهر

لفضيلة الأستاذ كامل محمد عجلان

مدرس معهد القاهرة

قريحة شوقي نسجت في محاريب الشرق ومعالم مفاخره صورا غلها وماؤها
بيان معنى، وخلاصة فنانة، وتوشية أضفت على نتاجه خلودا حاليًا، وسحرا باقيا
ما دامت مشاهد الفن، ومواطن المجد، ومواقف العزة، ومنازل الآثار .

والأزهر منارة الاسلام في العالم، وكعبة الشريعة الخالدة، وظل تنقيؤه
عقائد المسلمين الموحدة، ونهلوا نفوسهم الطامشة الى ورد القرآن ومتاع
السنن وجمال اللغة على موائده .

وشوقي عزّاف الخلود، وشاعر المروية والاسلام، والمخفى بآثار مصر
القديمة والحديثة . حيا ونثر على سمع الزمان جواهر آياته أمام ذلك المعهد
المتيد . يوم تخير (مناسبة) إصلاح الأزهر عام (١٩٣٤ م) ، وانطلقت
قريحته تهتف وتصور وتطوف بمحدران الأزهر :

فم في فم الدنيا وحى الأزهر
واجمل مكان الدر إن فصلته
وانثر على سمع الزمان الجوهرا
في مدحه خسرز السماء النيرا

ومساجد الله المعظمة ومكان الدعوة التي وجهتنا إليها العباد، منها المسجد
الحرام الذي بيكته، مهبط البركة، وأول بيت وضع للناس، والمسجد الأقصى
الذي باركه الله .

وشوقي الذي تفيض طاقته الدينية بتمظيم المساجد، استطاع أن يقرن
الأزهر في ركاب المسجدين، وأن يسوق شعره في نسج قوى صادق عن
هذا الإحساس .

واذكره بعد المسجدين معظما لمساجد الله الثلاثة مكبرا
 إن الذي جعل العتيق مثابة جعل الككناني المبارك كوترا
 وهو بعد وقبل شاعر المروية يناجى حى الله والدين ، ومعهد البلاغة
 والأدب ، ومثابة الثقافة الاسلامية ، والشرقية .

ولم يدرس (شوقي) فى الأزهر كغيره من أعلام البيان والدين ، ولكنه
 تثقف على جداول من بحره الزاخر ، واهتمدى بهدى أعلامه فى البيان واللغة ؛
 ولذلك تحن وأظهر اعتداده الشاعرى وقوته المتفاحصة التى لا تقبل من الدين
 درجوا فى (صحن الأزهر) وشبوا بين أروقته :

ماضرنى أن ليس أفقك مظلمى وعلى كواكبه نعلت المرى
 لا والذى وكل البيان إليك لم أك دون غليات البيان مقصرا

وهو هو الشاعر الفرد الذى يصفق الإصلاح ويطرب للنهوض ، ويغنى
 بالمجد ، ويؤلف البشريات إلى قومه ، وإلى وطنه ، وإلى المسلمين ، ثم إلى الشرق :

لما جرى الإصلاح قت مهننا باسم الحليفة المازيد مبغرا
 نبأ سرى فكسا المنارة حنبرة وزها المصلى واستغف المنبرا
 وسما بأروقة الهدى فأحلبها فرع الثريا وهى فى أصل الثرى
 ومضى إلى الحلقات فانفجرت له حلقا كمالات السماء منورا
 حتى ظننا الشافى ومالكنا وأبا حنيفة وابن حنبل حضرا

وعتادة الأزهر ومكاته وحمايته لسنة والقرآن ، صورها شوقي بريشته
 الصناع التى شمت نورا بملأ آفاق المشارق والمغارب ، وهو يستوحى مدادها
 من ينبوع إيمانه بماضيه ، وعاطفته نحو آل البيت والفاطميين المنتهين إلى
 الحسين الشريف :

يا معهدا أفنى القرون جداره وطوى التالى ركنه والأعصرا
 ومضى على ييس المشارق نوره وأضاء أبيض لجها والاحمرا
 وآفى الزمان عليه يحى سنة وينود عن نكسك ويحى مشعرا
 فى الفاطميين اتنى ينبوعه عذب الأصول كجدم متفجرا

عين من الفرقان فاض نعيمها وحيًا من الفصحى جرى ونحدوا
وجلال الأزهر وصمو رسالته ، وما أضفته على علمائه وأشباله من التهيب
والتوقير والاكبار ، كل ذلك ألهم الشاعر قصور صادقاً ماضيهم الموموق وجناهم
الحصى ، وعرينهم المهاب ، وحرهم المأمون ، ورفع ظلمهم وعلو مكانهم :
واخضع ملياً واقض حق أئمة ظلموا به زهراً وماجروا أبحراً
كانوا أجل من الملوك جلالة وأعدى سلطاناً وأنغم مظهرها
زمن الخافوف كان فيه جنابهم حرم الامان وكان ظلمهم الدرا
من كل بحر في الشريعة زاخر ويريكه الخلق العظيم غضنفرها

وكانت أسداه الثورة تدوى في سمع شوقي ، وكان الأزهر عام (١٩١٩)
مثابة الثوار ، وأتون مارها التي أرسلها إحصاءاً ، فيه الخاس ، وفيه اليأس ،
وبذلك راح الشاعر يؤرخ تلك اليد ويذكرها لهذا المههد القدسي :

المهد القدسي كان نديه قطبا لدائرة البلاد ومحسورا
ولدت قضيتها على محرابه وحببت به طفلاً وشبت محسورا
وتقدمت تزجي الصغوف كأنها (جاندرك) في يدها القواء مظهرها

والشاعر يلتفت إلى شباب الأزهر ثمة شاعر ثقات بالمفاخر ، هزاج
بالأمانى ، دفاع الى أودية المستقبل العريض ، على أسس من المكانة المهيأة ، والقدم
الثابتة لا تنهار على شفا الاسفاف أو التقادم أو اليأس .

يا فتية المعمور سار حديثكم بدأ بأفواه الركاب وهنبرها
هزوا القرى من كهفها ورفيمها أتم لعمر الله أعصاب القرى
الغافل الأي ينطق عنكوا كالبعقاء مردداً ومكرراً
يمسى ويصبح في أوامر دينه وأمر ديناه بكم مستبصراً
لو قلتم اختر لنياية جاهلاً أو للخطابة باقلاً لتخيراً

نعم اخطبته مكانة الأزهر في القرى ، وأن أبناءه عصب الرأى ، وكان القدوة

وملاذ التبصر ومناط الانارة ، وبذلك صور مكانة فتیان الأزهر وأعلامه ، ورد الكبار الى الاجلال ، والفتيان الى ثورة الشباب وعزلتهم بين الريفين . وشوقي بصير بخدع السياسة التي أصلته نارها ، وتجربة الشاعر والأعيب المنحرفين بالسياسة فجعلنا نعيل إلى الاعتدال في (التحزب) حتى اذا دعا الوطن وتلفتت الوطنية الى أنشائها كان على الأزهرى أن يكون حطاب الثورة ووقودها المتلظى ، وحمها الذي برى المدو باللهب .

اليوم صرحت الامور فأظهرت ما كان من خدع السياسة مضرا وإذا كان شوقي خلف احتراب السياسة ، فإن حكيمته التي صرحت عنها التجارب تهيب بالأزهرى أن يحذر خدع السياسة وأنهوا الأفراد . وشوقي الذي عرف مكانه من (باب إسماعيل) وعرف مكان الأزهر من عطف الأميرة المالكة ، يريد للأزهريين أن يكونوا سياج العرش ، وأن ينسوا مؤازرته .

كونوا سياج العرش واتمسوا له نصرا من الملك العزيز مؤزوا ويتوجه إلى (أبي الفاروق) ونحس شاعريته مستقبل الأزهر على يد شبه الخادب على الأزهرين .

زدم أبا الفاروق إنك خير من خير ولد الكريم الخيرا
نم إنه ولد الكريم الخيرا الذي تميم ما بدأه النبيل الخير ، ولقد عى
الشل ومن شبل ، حين قال :

بالأمس نهض مصر في دستورها واليوم تنهض للملك الأزهر
الأزهر المعمور فلذ حرة لك في الطبات حرية أن تشكرا
وقربحة (شوقي) قناسة لمأذة لا نمر بماثر إلا أوسعتها استقصاه
وتحليلا وإلما بما بكل طريف أو فريد . والأزهر هو الممهد الذي عنى نبوغ
الاكتفاء ، وحافظ على مواهبهم ، وتخرج في أفنيته من هو كأي الملا .
وفي (أزهريته) أبيات تمد من عيون النظرات الصادقة المؤملة في تقدير
المواهب الكامنة فيمن طغت عليهم الأحداث .

نظروا وإحساناً إلى صباه وكن المسبوح مداوياً ومجبراً
والله ما تدرى لعل كنههم يوما يكون أبا العلاء المبصراً
لونغتريه بنصف ملكك لم تجده غبنا وجل المغتري والمغتري

وشوقى في تحية الأزهر وموقفه من الإشادة به وبأبائه قد يبدو متناقضاً إذا حاسبناه بأبيات قالها في رثاء (طائف بركات) يندد بها ويحتقر الرجعية والرجعيين .

يقول مشيراً إلى مدرسة القضاء الشرعى ، ومنتهلاً إلى التنديد بصرعى القديم من الشيوخ :

ومدرسة سمحت بالعلم ركناً وأنهضت القضاء والاشتراطاً
بناها محسناً بالعلم برأ يشيد له المعالم والرباطاً
وحارب دونها صرعى قديم كأن بهم عن الزمن انقطاعاً
إذا لمع الجديد لهم تولوا كذى رمد على الضوء امتطاطاً

والحق أن (شوقى) كان يرثى فاندفع ، ويقفر له ما جاء في (أزهره) من تحذير الناس من المفتونين الذين يشورون على القديم لقدمه ولو كان صالحاً .

لا تحذو حذو عصابة مفتونة يحدون كل قديم شئ منكرأ
ولو استطاعوا في المجامع أنكروا من مات من آباءهم أو عمراً
من كل ماض في القديم وهدمه وإذا تقسدم للبناء قصرأ
وأتى الحصاراً بالصناعة رثة والعلم زراً والبيان مثرأ

إنه ينمى على من يتنكبون للقديم ولا ينهضون بمجديد نافع في حياتنا .

وذلك موقفه من الأزهر جليناه طيرين بمناسبة ذكره . طيب الله ثراه ، وجزاه خيراً عن دنيا البيان ، وسلام عليه في النابغين الخالدين !

العدالة في الاسلام

لمضية الأستاذ الشيخ علي منصور

من علماء الأزهر

—

أتت على العالم الانساني دهور دهارير كان يئن فيه تحت نير الظلم والاستبداد ، فأرسل إليه ، حين استمد لتلقى العدل المطلق ، سيدنا محمد ابن عبد الله ، صلوات الله وسلامه عليه ، بالدين الاسلامي العظيم ، فأتى على الظلم والجور من الأساس ، ودعا إلى العدل في غير هوادة ولا لين .

جاء النبي الامي العربي بهذا الدين الخفيف ، وعمل جهد استطاعته على رفع مسار الإنصاف ، وحث على القسط بالقول والعمل ، وقرره في النفوس ، ومكنه فيها أقوى تمكين .

ولم يقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في سبيل إسقاط الحدود الشرعية عن مستحقيها ، تنازل صاحب الحق ، ولا شفاعاة الشافعين ، ولو كانوا أحب الناس إليه ، وأعظمهم منزلة عنده ؛ ليبين للقاصي والداني ، أن الاسلام هو بحق دين العدالة والإنصاف ، وقانون المساواة والقسطاس ؛ وليكون في ذلك أسوة حسنة ، وقدوة صالحة طيبة للناس أجمعين .

فقد روى أحمد ، وأبو داود ، والنسائي ، وابن ماجة ، عن صفوان بن أمية ، قال : كنت قائماً في المسجد على خيصة (١) لي ، فسرقت ، فأخذنا السارق ورفغناه إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فأمر بقطع يده .

فقلت : يا رسول الله ، أفي خيصة ثمنها ثلاثون درهماً تقطع يده ؟ أنا أهبا له ، أو قال : أنا أبيعها له . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فبلا كان ذلك قبل أن تأتي بي » ثم أمر بقطع يده .

(١) الخيصة ، بناء مفتوحة ، وميم مكسورة : كما . أسود مربع له طنان .

وروى أحمد وأبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق سرق برنسا (١) من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم .

وروى أبو داود والنسائي ، عن ابن عمر ، وأم المؤمنين عائشة ، أن فاطمة بنت الأسود المخزومية كانت تستعير المتاع وتبجده ، ورفع أمرها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمر بقطع يدها ، فعادت بأم المؤمنين أم سلمة وبنتها زينب وصرو بن أبي سلمة ، فشفعوا لها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقبل شفاعتهم ، فأمر أمر المخزومية قريشا كلها وقالوا من يكلم النبي صلى الله عليه وسلم ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حبيبه ؟ وذهب الجماعة من قريش إلى أسامة رضوان الله تعالى عليه وطلبوا منه الشفاعة فلما منهم أن النبي صلى الله عليه وسلم يقبل شفاعته لصنته له ، فكلم أسامة أشرف الملقى في أمر فاطمة المخزومية فقال له صلوات الله وسلامه عليه : « يا أسامة لا أراك تشفع في حد من حدود الله عز وجل فإن الحدود إذا انتهت إلى فليست بمتركة ! » ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيباً فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : « أيها الناس ! إنما هلك من كان قبلكم ، لأنهم كانوا إذا سرق الشريف فبهم تركوه ، وإذا سرق الضعيف منهم أقاموا عليه الحد ، والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها » (٢) ثم أمر بقطع يد المخزومية .

(١) البرنس ، بضم الباء : فلنسوة طويلة ؛ أو كل ثوب رأسه منه ، دراعة كان أوجبة ؛ وصفة النساء ؛ بدم الصاد : موضع يختص بهن من المسجد ؛ وصفة المسجد : موضع مظلل منه .

(٢) الظاهر من أحاديث الباب أن القطع كان لأجل ذلك الجحد ؛ وقد وقع في الصحيحين وغيرهما التصريح بذكر السرقة ، فذكر جحد الماربة على هذا لا يدل على أن القطع كان له فقط ؛ ويمكن أن يكون ذكر الجحد للتمريف يحاط ، وأنها كانت مشهورة بذلك الوصف ، والقطع كان للسرقة ؛ ويمكن أن يكون الرسول الأعظم قد نزل ذلك الجحد منكرة السرقة ، فإنه يصدق على جاحد الوديمة أنه سارق ؛ وحسب ابن ماجه والحاكم ومصححه =

فلم يقبل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من صفوان بن أمية أن يهب خبيثته أو يبيدها للشارق وأمر بقطع يده جزاء سرقة ؛ كما لم يعف سارق البرنس وثمنه ثلاثة دراهم من قطع يده .

وكشف الرسول الكريم الثام من بعض ما كان شائما عند أهل الجاهلية من الجور والظلم ، وصرح لحاضري مجلسه الشريف ، بأن هؤلاء كانوا في جهل مطبق ، وضلال مبين ، لأنهم كانوا إذا سرق الشريف منهم خلوا سبيله وتركوه ، وإذا سرق الضعيف فيهم ضيقوا عليه الخناق وقطعوه ؛ ورفض شماعه زوجته أم سلمة ، وبنها ، وابن أبي سلمة ، وأمر بقطع يد المخزومية ؛ وأقسم بحق الإله القوى القادر ، الذي نفس محمد ونفس كل مخلوق بيده ، وفي قبضة قدرته ، لو كانت طامطة بفته ، وهي بصعة منه ، وأحب الناس طرا إليه ، مكان طامطة المخزومية ، لقطع يدها !

الوعد قبل العطاء

قال أبو مسلم الخولاني : إن أوقع المعروف في القلوب ، وأبرده على الأكباد ، معروف منتظر بوعده ، لا يكدره المثل .

وكان يحيى بن خالد بن برمك لا يقصى حاجة إلا بوعده ويقول : من لم يبت على مرور الوعد ، لم يجد الصنيعة طمعا .

وقالوا : الخلف الآم من البخل ، لأنه من لم يمل المعروف لزمه ذم اللؤم وحده ، ومن وعد وأحلف لزمه ثلاث مذمات : ذم اللؤم ، وذم الخلف ، وذم الكذب .

وقال شاعر :

لا تقولن إذا ما لم ترد أن تم الوعد في شيء : نعم

== عن ابن مسعود ، أنها سرقت قطيفة من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقع في مرسل حبيب بن أبي ثابت ، أنها سرقت حليا ؛ ويمكن الجمع بينهما ، بأن الحلي كان في القطيفة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وأصحابه والتابعين .
هذه فتوى أصدرناها جواباً عن سؤال ورد إلينا عن طريق الأهرام الغراء بشأن
بدعة ماتم الأربمين ، وبيان ما يرجى وصول تقمه وثوابه إلى الميت من أعمال
البر التي يعملها غيره له بعد وفاته ، وفيهت بجلات إفتاء الديار المصرية بتاريخ
١٤ أغسطس سنة ١٩٤٧ برقم ٣٧٧ ، ونشرت خلاصتها بالأهرام . ونظرا
لحاجة الناس إليها وكثرة طلب صور منها صرحت بطبعها مع بعض تعليقات
هامة عليها تمس الحاجة إليها عولت فيها على ما ورد من أحاديث الأحكام وما
استندت عليه الأحكام والحديث والعقود منها . ولم أقصد إلى استقصاء المذاهب ولا إلى
تقرير مذهب الحنفية بخصوصه في كل بحث . وقد اشتملت على البحوث الآتية :
بيان أن إقامة ماتم الأربمين بدعة مذمومة ، ما يعمل لأجل الميت ، أحوال
الروح في البرزخ ، الحياة في القبر ، السؤالات فيه ورأى ابن تيمية وابن القيم
في ذلك ، مذهب الحنابلة وصول ثواب جميع الطاعات للميت ، رأى ابن تيمية
وابن القيم في ذلك ، الدعاء للميت والتصديق عنه ، الحج عن العاجز وعن الميت
والمذاهب فيه ، الصوم عن الميت والمذاهب فيه ، قراءة يس للموتى ، وعند
المقابر ، مشهور مذهب الشافعية في العبادات البدنية المحضة ورأى متأخريهم
في ذلك ، تفسير آية « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » وحديث « إذا مات ابن
آدم انقطع عمله إلا من ثلاث » مشهور مذهب المالكية في العبادات البدنية
وقراءة القرآن للميت ورأى متأخريهم ورأى ابن رشد فيها ، مذهب الحنفية
وصول ثواب الطاعات كلها للميت ، رأى الإمام القرافي ، احتياط معقول له ،
حكمة أخذ الأحرار على قراءة القرآن في المذاهب ، فتوى للاستاذ الوالد في ذلك ،
زيارة القبور وآدابها والله أرجو فصلا منه وكرما أن ينفع بها ويثيب عليها
يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ، إنه أكرم مسئول .

مفتي الديار المصرية

الجمعة ١٣ سوال سنة ١٣٦٦

حسين محمد مخلوف

٢٩ أغسطس سنة ١٩٤٧

إلى فضيلة الأستاذ الأكبر مفتى الديار المصرية .

أتقدم بكل تحية واحترام إلى فضيلة الأستاذ الأكبر مفتى الديار المصرية
لمناسبة فنواه الحقة في موضوع الاحتفال بذكرى الأربعين المذشورة في الأهرام
راجيا أن يتفضل علينا بتبيان الأعمال التي يرجى ثوابها للميت ، كما جاء في كلمة
فضيلته القيمة ، لاني ممن اتبع فعلاً السنة الحسنة التي استنها فضيلته في عدم
إحياء ليلة الأربعين رغم إجماع الناس عليها إجماعاً باطلاً . وأتقن هذه الفرصة
فألتبس من فضيلته أن يتكرم علينا ببشر ما يجمله الناس أو يتجاهلونه من
أحكام الشريعة الفراء في المآثم وما يجري فيها من بدع وسخافات ، أجزل الله
أحر الأستاذ الأكبر ، وأزل السكينة في قلبه الحزين ، وأدام عليه نعمة الرضا
بالقضاء ، وله من الله أوفى الجزاء .

حافظ الديوبى المحامى

١٩١ شارع شبرا بالقاهرة

رد حضرة صاحب النصيحة المفتى :

إقامة مأتم الأربعين بدعة مذمومة :

يحرص كثير من الناس الآن على إقامة مأتم ليلة الأربعين لا يختلف عن
مأتم يوم الوفاة ، فبعضهم عنه في الصحف ، وقيمونه السراقات ، ويحضرون
الفراء ، وينحرون التبايح ، وينفذ المزون فيشكر منهم من حضر ويلام من
تخلف ولم يعتذر . وقيم السيدات بجانب ذلك مأتما آخر في ضحوة النهار
للنحيب والـكاء ، وتجديد الأسمى والعزاء .

ولا سند لشيء من ذلك في الشريعة الفراء ، فلم يكن من هدى النبوة
ولا من عمل الأصحاب ولا من المأثور عن التابعين ، بل لم يكن معروفاً عندنا
إلى عهد غير بعيد ، وإنما هو أمر استجد أخيراً ابتداء لا اتباعاً ، وفيه من
المضار ما يوجب النهي عنه .

فيه الزام عمل ممن يقتدى بهم وغيرهم ظاهره أنه قربة ويرحتى استقرار
في أدهان العامة أنه من المشروع في الدين .

وفيه إضاعة الأموال في غير وجهها المشروع ، في حين أن الميت كثيراً ما يكون
عليه ديون أو حقوق لله تعالى أو لعباد لا تنصع موارده لوفاء بها مع تكاليف

هذا المأتم ، وقد يكون الورثة في أشد الحاجة الى هذه الأموال ، ومع هذا يقيمون مأتم الأربعين استحياء من الناس ودفعاً للقد ، وكثيراً ما يكون في الورثة قصر يلحقهم الضرر بتبذير أموالهم في هذه البدعة .

وفيه مع ذلك تكرير المأتم ، وهو غير مشروع ، الحديث « التمزقة مرة » .

لهذا وغيره من المفاسد الدينية والدنيوية أهنا بالمسلمين أن يقلعوا عن هذه العادة الذميمة التي لا ينال الميت منها رحمة أو منوية ، بل لا ينال الحي منها سوى المفسدة إذا كان القصد مجرد التفاخر والسمعة أو دفع الملامة والمعة ، وأن يعلموا أنه لا أصل لها في الدين ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

ما يعمل لأجل الموتى :

أما الذي يعمل في هذا الموطن ، لا في خصوص الأربعين ، فهو ما فيه تقع لعيت ، وثواب يرجي أن يصل اليه من غير أن يقتن به ضرر للحي ، أو مالا يصوغ شرماً من الأعمال .

بحث في أحوال الروح الانسانية في البرزخ :

وقبل أن نبيته نعهد له بأنه ينبغي أن يعلم أن عالم الأرواح يختلف عن عالم المادة اختلافاً كثيراً في أحواله وأطواره ، فالروح يسلكها الله تعالى في البدن في الحياة الدنيا فتوجب له حساً وحركة وعلم وإدراكاً ولذة وألماً ويسمى بذلك حياً ، ثم تفارقه في الوقت المقدر ألا لقطع علائقها به ، فتبطل هذه الآثار وينفى هيكल البدن ويعبر جماداً ويسمى عند ذلك ميتاً . ولكن الروح تبقى في البرزخ ، وهو ما بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة من يوم الموت إلى يوم البعث والنفور ، حية مدركة ، تسمع وتبصر ، وتسبح في ملك الله حيث أراد وقدر ، وتتصل بالأرواح الأخرى وتتألم بها ، سواء أكانت أرواح أحياء أم أرواح أموات ، وتلمس بالنعيم والعذاب واللذة والألم بحسب حالتها وما كان لها من حمل في الحياة الدنيا ، وتود أفنية القبور

وتأوى الى المنازل ، وهي في كل ذلك لطيفة لا يجدها مكان ، ولا يحصرها حيز ، ولا ترى بالعيون والآلات كما ترى الماديات .

وقد يأذن الله لها وهي في عالم البرزخ أن تتصل بالبدن كله أو بأجزائه الأصلية اتصالاً برزخياً خاصاً لا كالاتصال الدنيوي ، يشبه اتصال أشعة الشمس وأضواء القمر بالعوالم الأرضية ، وهو اتصال إشراق وإمداد ، فيشعر البدن كذلك بالنعيم والمذاب ، ويسمع ويحجب بواسطة الروح .

وقد لا يأذن الله لها بالاتصال بالبدن ، فتشعر الروح بذلك كله شعوراً قوياً ، ويستمر ذلك الشأن لها الى ما شاء الله حتى يوم البعث والشور . هذا هو مذهب جمهور أهل السنة ، وبه وردت الأحاديث والآثار .

الحياة في القبر والسؤال فيه :

وقد ورد فيها حديث سؤال القبر ونعيمه وعذابه ، وأن المعبذ والمنعم فيه الروح والبدن معاً ، وحديث سماع الموتى وإجابتهم ، وحديث ود السلام على من سلم عليهم .

واستقر رأى سلف الأمة على ذلك ، ولا عبرة بمن ينكره ، فإن شأن الأرواح يدق ويسمو عن مدارك المحجوبين بحجب المادة .

قال شيخ الاسلام أبو العباس بن تيمية : « ومنهجه سلف الأمة وأئمتها أن العذاب أو النعيم لروح الميت وبدنه ، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو ممذبة ، وقد تتصل به أحياناً فيحصل له معها النعم أو العذاب » . وقال في موضع آخر « واستفاضت الآثار بمعرفة الميت أهله وأحوال أهله وأصحابه في الدنيا وأن ذلك يمرض عليه ، وجاء في الآثار أنه يرى أيضاً ، وأنه يدرى بما يفعل عنده فيسر بما كان حسناً ، ويألم بما كان قبيحاً ، وتجتمع أرواح الموتى فينزل الأعلى الى الأدنى لا العكس » اهـ .

وقد أوضح ذلك تلميذه شيخ الاسلام ابن القيم في كتاب الروح ، واستوعب هذا البحث وأفاض في بيانه والاستدلال عليه الاستاذ الوالد رحمه الله ، في كتاب المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية .

مذهب الخصاله ومسول ثواب جميع الطاعات للميت :

إذا علم هذا فالصحيح كما قال ابن تيمية أن الميت ينفع بجميع العبادات البدنية من الصلاة والصوم والقراءة (أي تطوعا بلا أجر) ، كما ينفع بالعبادات المالية من الصدقة ونحوها باتفاق الأئمة (راجع إلى العبادات المالية) ، وكما لو دعى له واستغفر له أ .

وقال ابن القيم في كتاب الروح : أفضل ما يهدي إلى الميت الصدقة والاستغفار والدعاء له والحج عنه ، وأما قراءة القرآن وإهداءها إليه تطوعا بغير أجر فهذا يصل إليه كما يصل إليه ثواب الصوم والحج . وقال في موضع آخر : والأولى أن يتوى عند الفعل أنها لميت ولا يفترط التلفظ بذلك أ . وقد ذكر الامام ابن قدامة الحميلي في كتابه المنهاج أن أبة قرية فعلها الإنسان وجعل ثوابها للميت المسلم فحمله ذلك بحديثه تعالى ، وأنه لا خلاف بين العلماء في الدعاء والاستغفار له والصدقة وأداء الواجبات التي تنأى فيها التوبة ، لقوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان » وقوله « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » .

الدعاء للميت والتصدق عنه :

وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم لكل ميت صلى عليه ؛ وسأله رجل فقال : يا رسول الله إن أمي ماتت أفينفعها إن تصدقت عنها ؟ قال : نعم .

الحج عن العاجز وعن الميت :

وجاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة ؛ أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان أبيك دين أكننت فاضينه ؟ قالت نعم . قال فدين الله أحق أن يقضى .

الصوم عن الميت :

وسأله رجل عن أمه التي ماتت وعليها صوم شهر : أفأصوم عنها ؟ قال : نعم .

قراءة آيس على الموتى وعلى المقابر :

وهذه أحاديث صحاح تدل على انتفاع الميت بسائر القرب ، لأن الدعاء للميت والاستغفار والحج والصوم عبادات بدنية وقد أوصل الله ثوابها الى الميت فكذلك ما سواها ، مع ما تقدم من حديث ثواب القراءة ، فقد ورد حديث في ثواب من قرأ آيس ، وتخفيف الله تعالى عن أهل المقابر بقراءتها .

مذهب الشافعية في العبادات البدنية المحضة :

وقال الشافعي . إن الذي يصل ثوابه الى الميت الدعاء والاستغفار والمصدقة ، والواجب الذي يقبل النيابة كالحج ؛ وما عدا ذلك لا يفعل عنه ولا يصل ثوابه اليه اه ملخصا . ونقل العلامة ابن مابدين في شفاء العليل وفي حاشيته على الدر أن مالكا والشافعي ذهبا الى أن العبادات البدنية المحضة كالصلاة وتلاوة القرآن لا تصل الى الميت بخلاف غيرها كالصدقة والحج .

وقال شيخ الاسلام زكوا الانصار الشافعي : إن مشهور المذهب ، أى في تلاوة القرآن ، محمول على ما إذا قرئ ، لا بحضرة الميت ولم ينو الثواب له ، أونواه ولم يدع . اه .

وفي شرح المنهاج من كتب الشافعية : لا يصل الى الميت عندنا ثواب القراءة على المشهور ، والمختار الوصول إذا سأل الله إيصال ثواب قراءته ، وينبغي الجزم به لأنه دعاء ، فإذا جاز الدعاء للميت بما ليس للداعي فيجوز بالاولى بما هو له . ويبقى الأمر موقوفا على استجابة الدعاء . وهذا المعنى لا يختص بالقراءة بل يجرى في سائر الاعمال اه .

وفي المجموع للتنووي . مثل القاضي أبو الطيب عن ختم القرآن في المقابر فقال : الثواب لقارئه ، ويكون الميت كالحاضرين ترجى له الرحمة والبركة ، ويستحب قراءة القرآن في المقابر لهذا المعنى . وأيضا فالدعاء عقب القراءة أقرب الى الاجابة ، والدعاء ينفع الميت اه .

مذهب المالكية في العبادات البدنية :

وفي الشرح الكبير وحاشيته للعلامة الدسوقي المالكي في باب الحج : أن الصدقة والدعاء والهدى مما تقبل فيه النيابة عن الغير يصل ثوبه الى الميت بلا خلاف ، ويكون وقوعه من النائب بمنزلة وقوعه من المنوب عنه في حصول الثواب ، بخلاف الصلاة والصوم فانه لا تقبل فيها النيابة . وأما الحج من الغير فيحوز مع الكراهة .

قراءة القرآن للموتى عند المالكية :

واختلف في قراءة القرآن للميت ، فأصل المذهب كراهتها ، وذهب المتأخرون الى جوازها ، وهو الذي جرى عليه العمل ، فيصل ثوابها الى الميت . ونقل ابن قرحون أنه الراجح كما ذكره ابن زيد في الرسالة . وقال الامام ابن رشد : محل الخلاف ما لم يخرج القراءة مخرج الدعاء بأن يقول قبل قراءته : اللهم اجعل ثواب ما أقرأه لفلان . فإذا خرجت مخرج الدعاء كان الثواب لفلان قولاً واحداً وجاز من غير خلاف اهـ .

وعلى هذا ينبغي أن يقول القارئ قبل قراءته ذلك ليصل ثواب القراءة الى الميت باتفاق أهل المذهب .

مذهب الحنفية وصول ثواب الطاعات للميت :

وذهب الحنفية الى أن كل من أتى بعبادة سواء كانت صلاة أو صوماً أو صدقة أو قراءة قرآن أو ذكراً أو طوافاً أو حجاً أو هجرة أو غير ذلك من أنواع البر ، له جعل ثوابها لغيره من الاحياء أو الاموات ويصل ثوابها اليه كما في الهداية والفتح والبحر وغيرها . وقد أطل في بيان ذلك صاحب الفتح ، وفيه روى عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من مر على المقابر وقرأ « قل هو الله أحد » إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للاموات أعطى من الآخر بمسدد الاموات . وعن النبي عليه السلام أنه قال « اقرءوا على

موتاكم يس » رواه أبو داود . وعن الفار قطنى أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : كان لى أبوان أيرها حال حياتهما فكيف لى بيرها بعد موتها ؟ فقال : إن من البر بعد الموت أن تصل لهما مع صلاتك ، وتصوم لهما مع صيامك .

وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل فقال السائل : يا رسول الله إنا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندهو لهم ، هل يصل ذلك إليهم ؟ قال : نعم إنا ليصل إليهم ، وإنيهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدى إليه أهله .

وأما قوله تعالى « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » فهو مقيد بما إذا لم يهد ثواب عمله لغيره ، كما حققه فى التلخيص .

وقال الشوكانى فى نيل الأوطار : إن محوم الآبة مخصوص بالصدقة والصلاة والحج والصيام وقراءة القرآن والنفاء من غير الولد أهله .

وأى الامام القرافى من أئمة المالكية :

وفى فروق العلامة القرافى المالكية فى الفرق الثانى والعشرين بعد المائة : أن أنواع القربات ثلاثة : قسم حبر الله تعالى على عباده فى ثوابه ولم يجعل لهم نقله الى غيرهم كالإيمان والتوحيد ، وقسم اتفق الناس على أنه تعالى أخذ فى نقله للميت وهو القربات المالية كالصدقة والعق ، وقسم اختلف فيه هل فيه حبر أم لا وهو الصيام والحج وقراءة القرآن ، فلو لم يحصل شيء من ذلك للميت عند مالك والشافعى . وقال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل : يصل ثواب القراءة للميت . فإلى الشافعى يحتاجان بالقياس على الصلاة ونحوها مما هو فعل بدنى ، والأصل فى الأفعال البدنية أن لا ينوب فيها أحد عن أحد ، ولظاهر قوله تعالى « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » ولحديث إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : لم يمتنع به ، وصدقة جارية ، وولد صالح يدعو له . واحتج أبو حنيفة وأحمد بالقياس على الدماء ، فإن الإجماع على وصول ثوابه للميت ، فكذلك القراءة والكل عمل بدنى ، وبظاهر قوله عليه السلام السائل « صل لهما مع صلاتك وصم لهما مع صومك » أى لوالديك . وبعد أن ناقش الدليلين قال : إن النبي

يتجبه ولا يقع فيه خلاف أنه يحصل للموتى بركة القراءة لا ثوابها ، كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده .

احتياط معقول :

ثم قال : وهذه المسألة وإن كان مختلفا فيها فينبغي للانسان أن لا يهملها ، فلعل الحق هو الوصول الى الموتى ، فان هذه أمور خفية عنا ، وليس الخلاف في حكم شرعى إنما هو في أمر واقع هل هو كذلك أم لا ، وكذلك التهليل الذى اعتاد الناس عمله ، ومن الله الجود والاحسان . هذا هو اللائق بالعبد اهـ .

الخلاصة :

والخلاصة فى ذلك أن مذهب الحنفية والحنابلة وصول ثواب جميع العبادات والقربات الى الميت وانتفاعه بها اذا حصل له ثوابها . ومذهب الشافعية فى المشهور والمالكية فى الأصل وصول ثواب القربات ما عدا العبادات المدنية المحضة كالصلاة والصوم وتلاوة القرآن والذكر ، وقد علمت رأى المتأخرين من الشافعية والمالكية ، وأن المختار عندهم وصول الثواب الى الميت .

حكم أخذ الاجرة على قراءة القرآن :

غير أنه مما يلزم التنبيه له أن وصول ثواب تلاوة القرآن الى الميت مقيد بما اذا كانت القراءة تطوعا بدون أجر ، كما ذكره ابن القيم وأئمة الحنفية ، سواء أ كانت القراءة من ولد الميت أم من غيره . وأما الاستئجار على تلاوة القرآن فغير جائز عند الحنفية ، وأجازته المالكية . وذكر ابن فرحون أن جواز أخذ الاجرة على قراءة القرآن مبنى على وصول ثواب القراءة لمن قرأه ، لأجله كالميت وهو الراجع عندهم كما سلف .

فتوى للأستاذ الوالد فى قراءة القرآن للميت ووصول ثوابها إليه .

وبعد تحرير هذا وقفت على فتوى للأستاذ الوالد - رحمه الله - وهو مالكي المذهب ، حررها فى سنة ١٣٤٩ جوابا عن أسئلة وردت اليه جاء فيها ما نصه :

وأما قراءة القرآن للميت سواء أكانت على القبر أم بعيدا منه ، فقد اختلف العلماء في وصول الثواب اليه ، والجمهور على الوصول وهو الحق ، خصوصا اذا وهب القارئ بعد القراءة ثواب ما قرأه للميت . والقارى أيضا ثواب لا ينقص من أجر الميت شيئا . والتفضيل بين القراءة والصدقة بالنقود يختلف باختلاف مقدار الصدقة ونفعها للفقير وحال المتصدق واختلاف القراءة وما يدفع للقراء من الاجر (بناء على رأى للمالكية في جواز أخذ الأجرة على القراءة) . ومسألة الاجر والثواب قلة وكثرة موكولة الى الله تعالى وفي يده يبسطها لايها كيف يشاء .

وقد ورد في كل ما بحث على قبله . وقد علمت أنه لا فرق في ذلك بين القرب والبعد ، لأن الله تعالى هو المطلع على القارى وإحسانه العمل وإخلاصه فيه ، وعلى المتصدق وإخلاصه في صدقته ، وهو المقدر لهذا وذاك ، والقرب والبعد بين القارى والمتصدق وبين الميت لا دخل له في وصول الثواب وعدم وصوله . وهناك هدايا كثيرة غير النقود يتصدق بها على الميت كالهدايا وجميع الارتفاقات المأشوية التي ينتفع بها الفقراء من طعام وشراب ولباس ووقف أرض أو دار أو إسكان مستحق لذلك إذا قصد إهداء ثوابه لروح الأموات كالنقود سواء . والله أعلم .

هذا ما اتسع له الوقت في الإجابة عن هذا السؤال . والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

مفتى الديار المصرية

حسنين محمد مخلوف

الاسلام والمسلمون في شرق أفريقيا

استجابة للرغبة الملكية في نشر الثقافة الاسلامية العربية
وفي الاتصال بالشعوب الاسلامية ، أوغد الأزهر في عهد شيخه
الراحل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، حضرة الأستاذ
الدكتور محمود حب الله إلى إفريقيا الشرقية ، ليؤدى رسالة
الأزهر في هذه الأقطار .

ولقد عاد الأستاذ الدكتور حب الله ، بعد أن وفق بحمد
الله في أداء الرسالة على خير وجه ، وكتب تقريراً عن مهمته ،
تشرف رفقه إلى جلالة مولانا الملك المعظم ، ونال تقديره
السامى وتشجيعه .

وإنا نشر هذا التقرير المفيد تباعاً في المجلد لما اشتمل
عليه من المعلومات الجغرافية والاجتماعية ، ومن حالات خاصة
لقبيل من إخواننا المسلمين في تلك الأنحاء .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فنلك خلاصة موجزة تصف أحوال المسلمين الاجتماعية والثقافية
والدينية في أفريقيا الشرقية ، وتقترح بعض المصالح لما أصابهم من وهن
وزل بهم من ضعف . وهى نتيجة ملاحظة دقيقة ، ودراسات مستفيضة
لأحوال تلك البلاد ، قمت بها أثناء إقامتى فيها شهرين كاملين ، نفاذات فيهما
في صميم الحياة .

وقد تبدو تلك المدة غير كافية لتعرف أسرار أرومة أقطار بسيطة الأرجاء وتمرامية الأطراف ، ولكن الانسجام الروحي بيني وبين مسلمي تلك الاقطار الذي بدت بوادره عند ما تقابلنا ، ونما بمرور الأيام ، أفاح لي فرصة تعرف الحياة الواقعية للجماعات المختلفة ، ومكسب من فهم كثير من الاسرار التي كانت تستدعي معرفتها ، من غير ذلك ، المشهور الطوال .

ولقد توخيت في تقريرى هذا الدقة والحيطه ، ولم أكتب إلا عن الامور التي أعرفها يقيناً أو أكاد . وقد أن أتحدث عن دراساتي وأعمالى الأخرى أحب أن أذكر كلمة موجزة عن منشأ فكرة البعثة ، وعن الاشخاص الذين يرجع إليهم الفضل في إنحازها .

أصل لفكرة

لما كان الأزهر أقدم جامعة إسلامية ، وكان محط رجال طلاب المعرفة من قديم الزمان ؛ إذ كان ينفذ اليه طلاب العلم من جميع أنحاء العالم الإسلامى فيترودون بما شاء لهم القدر من معارف ، ثم يعودون إلى بلادهم حاملين تاج الأزهر وإجاراته لينقلوها مناصب القضاء ، وليقوموا بالافتاء فى بلادهم ، فيكون قولهم فى المسائل الدينية والعربية قولاً فعلاً وحكماً قاطعاً ، لأنه يحمل سلطان الأزهر ومطابته . لما كان الأزهر كل ذلك ، كان الزعيم الأدبى والروحى للعالم الإسلامى بلا منازع .

ومن الواجب على من احتل مكانة الزعامة أن يتعهد من تزمهم ويعنى بهم . هما بعدت ديارهم ؛ فليست مهمة الأزهر ، إذن ، منحصرة فى العناية بالوافدين إلى رحابه لغيب ، ولكن المرحو منه فوق ذلك أن يتعهد هؤلاء الذين لم يقدروا على أن يتصلوا به ، فيرسل إليهم من أنثائه من شوى ثقافتهم وتهذيبهم ويرشدهم إلى سواء السبيل ، ويفتح أبوابه للعقراء منهم ، ويزودهم بما يحتاجون إليه من ثقافات ، فوق تزويدهم بالعلوم والمعارف .

وتلك هى رسالة الأزهر الأولى التى يجب عليه أن يجاهد فى سبيلها ،

ويجب على مصر الرشيدة أن تهىء له السبل حتى يؤدي تلك الرسالة ، إذا ما قدر لها أن تنبؤاً بحق مكان الرامة من العالم الشرق .

وبذلك للنظرة نظو العالم الاسلامى إلى مصر وإلى الأزهر ، فهم يرونه ممهدا إسلاميا قبل أن يكون مصرياً ، ويعتقدون أنه من العوامل الرئيسية التي هيأت لمصر سبل زعامة العالم الاسلامى ؛ إذ أن هناك من الأفطار الاسلامية من ينازع مصر في كثير من نواحي الفخار والمظمة ، وأما الأزهر فهو ميزة اخنص الله بها مصر لتكون لها الكلمة العليا فيما يخص فيه الأزهر من موضوعات ، وهي موضوعات يمتاز بها المسلمون ويحتدونها بأرواحهم ودماهم .

فلا غرو ، إذن ، أن نحمد كثيرا من العتب موجها إلى الأزهر وإلى مصر إذا ما قصرنا في تأدية رسالة الأزهر العالمية ؛ ولا غرو إذن ، أن نحمد سيلا من الرسائل ينهمر على الأزهر كل طام طالبا منه المعوة الثقافية والأدبية .

ولقد كان من بين ذلك الميل المنهمر من الرسائل رسائل من مسلى إفريقيا الشرقية ، جاءت إلى الأزهر في العام المنصرم شاكية وعلتمة ومحفرة .

فهي تألم لأن الأزهر ، وهو القوم على الثقافات الدينية وعلى امر الدعوة الاسلامية ، لم يمن يشتون المسلمين خارج الأفطار المصرية ، ولم يهتم بأحوال المسلمين في إفريقيا الشرقية ، وهم أكثر الناس حاجة إلى رايته ؛ وذلك لأن الطواهر الاجتماعية متضافرة عليهم ، والبيئة تعمل لإبادتهم كجماعة تتخذ الاسلام ديناً .

وهي تلتبس من الأزهر أن يعمل مريعا ، ويسد ذلك الفراغ بما يراه من سبل ، وأن يمهّد لإرسال بعض البحوث التعليمية المسكونة من رجال قد تمكنوا من الدراسات الاسلامية ، وعرفوا مقتضيات الحياة المصرية ، وأجادوا اللغة الانكليزية إبادة تمكنهم من المحاضرة بها ؛ وذلك ليحاضروا المسلمين وغير المسلمين هناك في موضوعات تتصل بالثقافة الاسلامية ، وليروا بأنفسهم مقدار انحطاط الحياة التعاليمية ، ومقدار الجهاد العنيف الذي يقوم به المسلمون ليظلوا مسلمين .

وهي تحذر قائلة : إن لم يقم الأزهر بنقل الرسالة ماجلا كانت العاقبة وبالا ، وكان رجال الأزهر أنفسهم مشغولين ؛ فان جهود المبشرين هناك بالمسيحية جهود جبارة وذات أساليب شتى ، وتجدد مع ذلك هونا من أولى الأمر . فلو لم يتدارك الأزهر الأمر ، ليقوى على الأقل الحافة التنفسية للمسلمين بزياراته المتكررة ، لحشى على المستضعفين منهم أن تزل بهم الأقدام تحت الضغط والتخويف أو يهمل الإغراء والتغريب ، ولكان مصير الأقوياء منهم إلى الفناء الاقتصادي والادبي ثم إلى الزوال ؛ وبذلك تنمحي معالم الاسلام من افريقيا الشرقية كما انمحت قبل من أسبانيا .

جاءت تلك الرسائل كلها الى الأزهر من جمعيات لا من أفراد ؛ وهي تلك الجمعيات (١) التي تكررت حديثا لتعمل على دحر ذلك الخطر الدائم عن المسلمين ؛ وذلك بتقوية الروح الاسلامية فيهم ، وبالنهوض بهم ثقافيا واقتصاديا حتى يقفوا على الوقوف في تيار التبشير الجارف ، وبإذاعة التعاليم الاسلامية المسيحية في جمع أنحاء البلاد ، حتى يكون الوطنيون وغيرهم على بيعة من الاسلام الصحيح الذي لا يعرف كثير منهم شيئا عنه إلا صورة مشوهة يلقنها لهم رجال التبشير .

[١] « الجمعية الثقافية الاسلامية » و « الجمعية الخيرية الاسلامية لافريقيا الشرقية » ، وقد ساهم صاحب المطبعة أفا خان بتصيب واقر في بناء هاتين الجمعيتين ، وهما — كما سيتبين من هذا التقرير — لا بخدمان أحدا من أتباعه بنوع خاص ولا غرضا شخصيا له ، ولكنها يهدفان نحو خدمة الاسلام عامة وخدمة العرب والوطنيين هناك على وجه خاص . ولقد وعد عظمته أن يدفع في هذا السبيل مبالغ توازي كل المبالغ التي تجمع من كافة الناس هذا أتباعه ، في مدى خمس سنوات ، وسيكون ذلك بلا شك ، باغا عظيما . وهذا هو من العوامل الرئيسية التي حدثت الفاعلين بالأمر إلى استئذان عظمته في تسمية الجمعيتين باسمه وجعلهما تحت رعايته . ورؤساء هاتين الجمعيتين والقائمون بشؤونها من غير الاصناميليين .

فانضمت « الجمعية الثقافية الإسلامية » (١) إحدى الجمعيات المكونة ،
بالأزهر في أوائل عام ١٩٤٦ راجية منه إرسال البعثة التعليمية التي أشرنا إليها ،
وشرحت أغراض الجمعية والأسباب التي دعت لتكوينها ، ثم رحبت بالمساعدات
الأدبية والمادية التي يمكن أن يقدمها الأزهر في هذا السبيل .

فما إن علم فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق شيخ الجامع
الأزهر بالأمر ، حتى استجاب له سرعاً . فلقد كان - طيب الله ثراه - قوى
الإيمان وشديد الغيرة في المسائل الدينية ، ومؤمناً كل الإيمان بأن للأزهر رسالة
عالمية لا يمكن أن يتخلى عنها ، وحريصاً كل الحرص على أن يؤدي الأزهر هذه
الرسالة العالمية ، وأن يساهم بنصيب وافٍ في نشر الثقافات الإسلامية ، تقدمه
الله برحمته ، وأسكنه فسيح جنته ، جزاء وفاقاً لما قدم للإسلام والمسلمين من
خير ، ولما اعترم عمله إن مدله في أوجه .

فشرفى فضيلته بأن كلمتى بالقيام بتلك الرسالة ، ولم يخف عى جسامته
الععب وخطر المسئولية ، وخاصة لأننى مرسل الى وكر المبشرين وعشهم الذى
ركزوا فيه جهودهم من عشرات السنين ، مستعدين للموت الأدبى والمادى من
دول أوروبا وأمريكا حكوماتها وأفرادها ، وخاصة أيضاً ، لأن المسلمين هناك ،
على قلتهم ، جماعات وشيع وطوائف ، قد لا يكون الانسجام بينها تماماً . وأبأن لى
فضيلته فى وضوح أن ذلك أول اختبار محلى من نوعه للأزهر ولرجالها ، وأن
الأزهر يعلق آمالاً كباراً على نجاحه فى هذا الاختبار ، ثم دعم لى فضيلته
خططاً حكيمة كانت لى خير معين .

١ — ورئيسها الحالى السيد مبارك بن على الهنائى ، وهو عربى مسلم ومن
أهل السنة ، وهو أحد الأشخاص القلائل الذين يرجع اليهم الفضل فى تكوين
هاتين الجمعيتين . وهو والى بمباسا والساحل كاه . وهو أكبر منصب يشغله
شخص عربى بعد السلطان . ولقد صاحبنى فى زيارتى لبلاد الزنجبار ودار
السلام ، فكان مثلاً طيباً للمسلم الصالح ، وللحياسى المحك ، ولترقيق الخير .

قبلت القيام بذلك العبد ، على الرغم من شعورى بضخامته ، وحزمت
الرأى وصممت على السفر ، على الرغم من كل ما بدأ فى الجو من معوقات .
فلقد هاجم بعض الناس فكرة البعثة ، وحمل بعض الصحف عليها ، لأسباب لا
أعرف حقيقةتها ، وقد تكون حزبية ، وقد التبشير بالدين الاسلامي أو شرجه
مقدمة للبروق منه ، وبدا الاسلام فى نظره فى خطر ، لأن الأزهر يستجيب
لاستغاثته بعض المسلمين وينصرم فى محنتهم الدينية . ولو لم يستجيب الأزهر
للتداء رأيت هذا البعض نفسه يتباكى على حال الإسلام والمسلمين ، ويكتب
بالخط العريض «الأزهر ينخل عن واجبه الاول» ١ .

كان الهجوم فى هذه الصحف عنيفا ومقذما ؛ ولكن الله همم المرحوم
شيخ الأزهر وعصمى من أن نصسخ لنك الأباطيل التى حاولت ، ضمن ما
حاولت ، الايقاع بينى وبين فضيلته ، وأمرأها أذنا صماء ؛ ولم تزدنى إلا
إصرارا وإيمانا ، وذلك لأننى اعتقدت أن أداء مثل هذه الرسالة واجب عيني
على الأزهر ، وفرض كفائى على القادرين عليه من رجاله ، وعلى هذا الأساس فهو
واجب عيني يلزمنى أنا فعله ، لأنه يحتاج فى تنفيذه الى إجادة اللغة الانجليزية ،
علاوة على ما يحتاج من شروط أخرى ، وذلك شرط لا يحققه من الأزهرين
إلا القليل .

لذلك كان لزاما على القبول ، ولذلك قبلت وسافرت معتمدا العون من
الله تعالى ؛ وله الحمد والتناء على أن أمدنى بتلك المعونة التى لم أجد لها من قبل
نظيرا فى حياتى الطويلة ، والتى جعلتنى أعتقد أنى نجحت فى مهمتى نجاحا فاق
ما توقعته أنا وما توقعه أولو الامر من قبل .

شعور المسلمين نحو مصر ونحو الأزهر

للمسلمين فى تلك البلاد شعف كبير بتعرف أخبار مصر وأحوالها ، وهم

كثيرو الحساسية بالنسبة لسكل ما يحدث فيها ، فيتجاوب (١) شعورهم مع شعورها مروراً وألمها ، ويتناقضون بسرعة البرق كل ما يتعلق بها من أخبار . وذلك لأنهم يعتبرونها زعيمة النهضة الحديثة في العالم الإسلامي كله ، ويمتقدون أن الأزهر هباً لها مكاناً علياً بين الأفطار الإسلامية ، وأنه لو أدى رسالته الخارجية ، كما ينبغي له وكما يرجو العالم الإسلامي ، لحقق لمصر زعامة حققة قد تتجاوز في مداها الفواحي الروحية والأدبية .

وأما حهم لجلالة الفاروق فهو حب لا يكاد يعدله إلا حب المصريين لجلالته ولقد اتضح لي ذلك في كل مكان وفي كل المناسبات ومن جميع الطوائف . وكثيراً ما يتحدثون من عطف لجلالته على المسلمين ويصفون لجلالته بأنه « ملك المسلمين » و « الملك الصالح » . وكثيراً ما كنت أجهل منهم رسالات ولاء وإخلاص لجلالته تفيض كلها حمداً وثناءً .

ولقد كان استقباليهم وتوديعهم لمبعوث الأزهر ، وحفلات التكريم التي كانت تقام بين ذلك ، مظهراً رائعاً يدل على مقدار ما يكونون من حب وإخلاص نحو مصر وبنينا ، وعلى مقدار مكانة الأزهر ورجاله في قلوبهم . ولولا شعوري بنفسى بأنه لا يحق لي أن أتحدث من الحفاوة التي غمروني بها لضافت صحف كثيرة عن وصفها . غير أنني أحب أن أشير هنا إلى ظاهرة واحدة أسجلها لأخواننا المسلمين هناك بجزيل الحمد واطر الثناء ، لأنها تدل على خلق كريم وحسن استقبال ، أو سياسة حكيمة ومقننة على التحكم في الأهواء :

قبل أن أتزل بتلك البلاد ، وأنا في طريق إليها ، كان يساورني كثير من القلق النفسى ، ويجول بخاطري كثير من الهواجس ؛ إذ كان يخاف أن المسلمين هناك ملوائف متعادية لا يمكن أن تلتقي أو تقارب ، فكيف لي ، إذن ، أن أجمعهم في صعيد واحد ؟ وكيف لي ، إذن ، أن أؤدى رسالتى ما دام اتصالى

١ — ومن أمارات ذلك التجاوب شعورهم بالحزن المبين عند ما علموا بوفاة الخفور له شيخ الأزهر السابق الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وإقامة بهم حفلة تأبين له ، ورسائل التهنئة التي جاء نى منهم .

بطائفة قد يحرمنى من الاتصال بالآخرى ؟ تلك كانت هى الوساموس التى تجول
بخطايرى فتجعدانى أحس بأن المهمة أكثر عمرا مما كنت أظن . ولكن عند
ما وطئت قدماى أرض هاتيك البلاد تبددت وساموسى جميعا ، إذ أننى رأيتهم
جميعا يظهرن عظم الوحدة والانسجام ، ويعصرونى بأنهم متعاضدون
متساندون ، على الرغم من أنهم فرق وطوائف ؛ وتلك ظاهرة لمستها فى كل
مكان ، فكانت الطوائف جميعها ممثلة فى استقبالى وفى توديعى وفى التنقل معى
وفى تكريمى ، وكان لا يجد الواحد منهم مانعا يمنعه من أن يذهب معى ويصلى
فى مسجد الآخر ؛ وتلك الأخيرة ظاهرة لا يذكر أحد أنها حدثت من قبل .
ذلك مثل أهلك فى التبل وفى حسن الضيافة .

ولقد رحبت الصحف كذلك أبما ترحيب بمبعوث الأزهر ، وكانت ميدانا
فسيحا تجلى فيه مقدار تقدير الناس هناك للأزهر ورجاله ؛ وكثيرا ما خصصت
صفاتها لتحدث عن مبعوث الأزهر وعن أعماله ، فنشرت محاضراته كاملة
وملخصة ، ونشرت له أحاديث عدة ، ونوعت بمصر وبفضلها على العالم
الشرق .

ولقد سام بعض رجال من الانجليز فى الحفارة بمبعوث الأزهر وفى
الترحيب به ، ويسرنى أن أقرر أننى لم ألق هتتا من واحد منهم ، بل ترحيبا
كلا سنحت الفرصة .

ومن الانصاف أن أقرر أيضا أن روح المودة والعطف نحوى لم تخص
فريقا دون فريق ، بل كانت ظاهرة عامة سام فيها كل من لقيت بنصيب . ولقد
أظهر غير المسلمين منها القىء الكثير . وتلك لعمري روح طيبة ومأطرة
كرامة ، لو غديشاها واستعجبنا لها لآثرت خير الثمار التى نحمدلها ونحمدلهم .

ولا يغوتنى هنا أن أسجل بجميل الحد وجزيل الشناء تلك المأطرة للكرامة
التي استقبلنى بها أمراء القصر السلطانى ببلاد الانجبار وولى المعهد وصاحب
المعظمة السلطان الذى يحتفظ لمصر وجلالة الفاروق بجميل الذكريات ، ويسكن
بجلالته حبا صادقا وإخلاصا قويا .

الشرح الجديد لجوهره التوحيد

جوهرة التوحيد للعلامة الشيخ ابراهيم القافى المتوفى سنة (١٠٤١ هـ) وشرحها لابنه الشيخ عبد السلام المتوفى سنة (١٠٧٨ هـ) ، هو الكتاب المعول عليه في تدريس علم التوحيد بالقدم الناقص من الأزهر منذ عهد بعيد ، وقد اشتهر هذا الكتاب بين المسلمين شهرة فائقة حتى صار مرجعا لأئمة الدين .

وقد تتبع حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد احمد العدوى من علماء الأزهر أرجوزة الجوهره وشرحها بالقد على طريقة العلماء المحققين ، صادرا في ذلك عن وجوب تخلص الكتب الاسلامية مما خلط بها من الفلسفة ، وما جاء في بعض أدلتها من ضعف ، فقال :

« بقيت تلك الكتب في متناول طلاب العلم ، وعليها يعملون في عقائدهم وعنها يصدرن في أصل دينهم ، أنقف من تلك الكتب مكتوف في الأيدي ، لا نحرك ساكنا ، ولا نعمل لبطلها بالقرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، والمنقول عن الخلف والسلف الصالح ، رباطا يزيل عنها ضعفها ، ويبقى فيها قوتها ، نوازن بين تلك الكتب وكتب المنتقدين ، ونقرر منها ما يسير الدليل ، ونبمد عنها ما جلبته الفلسفة وقوة الجدل .

« لذلك فكرت في وضع تعليقات على الكتاب المذكور أتعقب فيها صاحب الحق والشرح على طريق العلماء وأسلوب المؤلفين ، الى أن قال :

« توخيت في شرحي الجديد أن أبعد عن العقائد ما أضافه الكتاتيون اليها من بحوث هي بالفلسفة أشبه كبحث زيادة صفات الله تعالى وعدم زيادتها عن الذات ، وأن أنبه القارىء الى كثير من الخلافات اللفظية التي شحنتها بها الكتب ، كالكلام على وجوب بعثة الرسل عند بعض الطوائف وجوازها ،

وكالسلام على أفعال المباد، والكسب، والفضاء والقدر، معمولا في ذلك كله على ما تهدي اليه الأدلة، مسترشدا بأراء أئمة الكلام، والمنقول عن السلف الصالح، مع تنبيه القارئ إلى عدم التوسع في الغيبيات والقول على الله بغير علم، والوقوف فيها عندما ورد، كالسلام على كيفية عذاب القبر، وصفة الميزان، وطريق الوزن للأعمال، وكيف يحاسب الله الناس، وما إلى ذلك، كما حرصت على التوفيق بين الأدلة، ورجع مطلقها إلى مقبدها، وبالأخص فيما يتعلق بالجزاء وعده ووعيده، كآيات المغفرة والمغفرة، وأحاديث الشفاعة، وآيات الله تعالى في عقابه للعصاة والمجرمين.

« حرصت على ذلك كله لأن فريقا من المسلمين خلعوا بآيات الوعد، ونسوا آيات الوعيد، عرفوا الله بأنه الغفور الرحيم، ونسوا أن عذابه هو العذاب الأليم، يمتنون أنفسهم بالشفاعة، وهم عن طريق صاحبها ناكبون، وعلى محاربة الدين دائبون ».

ونحن نقول: إن توفية هذا البرنامج حقه من البحث والتحليل يعتبر من أجل الأعمال العلمية، وخاصة في هذا العصر، فإن ما ذكره فضيلة المؤلف من موضوعات الكتاب قد اعتبرت في كل دور من حياة الإسلام أهم ما يعرض للأفكار والأنظار، وقد اختلف فيها اختلافا عظيما، وتوقفت مسائلها مناقشات دقيقة، فالتعميل فيها على كتاب وضع منذ أكثر من ثلاثة قرون لا يفي غليلا للمعاصرين، فقد حدث وخصوصا في هذه الآونة مسائل جللتها الفلسفة الغربية إلى الشرق، تقتضي حلولا مناسبة للمقول الحديثة، وكان لا وجود لها في عصر المؤلف، ولا كانت مما يحيق في صدر مستشكل مهما كان بيمد التصديق.

فهذا العمل في ذاته حاجة من الحاجات الماسة، لو لم توف اليوم كان لا بد من توفيتها غدا، وهي أولى أن توفى اليوم قبل أن تعمل الشكوك فعلها في القلوب.

إن فضيلة الأستاذ المؤلف من حذاق العلماء، وأهل لأن يجول ويصول في أمثال هذه المجالات المخرجة، تحوطه غيرة دليية تحميه من تجاوز الحدود

الشرعية المقررة لإشباع شهوات المقول المتوسطة ، ولكن هذا العمل العلمى المركز ، وإن وجد من ذوى المقول المسقيرة تحبيذا ، فإنه يعتبر ثورة فى علم الكلام ، وما كان كذلك يجب لأجل أن يؤتى ثمرته المنتظرة أن يناقش مناقشة أصولية ، ويحصن تحصيما دقيقا ، لتألفه المقول المتعددة على مجانبة كل جديد وإن كان أقرب الى روح الدين من كل قديم من الأقوال .

وأنا أقترح أن نعين للبحث فيه جماعة من نخبة العلماء لنقده نقدا علميا ، للوصول الى تقريره للدراسة تقريراً رسمياً ، أما زكوة وشأنه ككل مؤلف علمى آخر فإنه يفضى الى إغفال ما فيه وتناسيه ، وبقاء القديم على قدمه على نحو ما جرى عليه العمل فى كل ما سبقه من الصيحات الإصلاحية .

ليس فى الطبقة المتنورة من المسلمين اليوم من لا يرى أن علم الكلام فى الاسلام أصبح لا يساير العقلية المصرية فى طريقها العلمى ، ولا يناسبها فى ذوقها الفلاسى . وإذا كان هذا التباين فى النحز أو فى الفقه لما كان له أثر يذكر فى إيمان المؤمنين ، ولكنه فى علم الدافع عن العقائد يؤثر تأثيراً سيئاً ، ويبعد عن الدين تفوساً زكية كانت تهتدى بهديه لو وجدت عقولها طريقاً اليه .

وقد أعمل المسلمون هذا الأمر وتجاهلوه ، واكتفى أمثالهم بالنسب على عقلية الجيل الجديد ، وبيان خطورة كراهته للدين . ولكنه لو درس هذا الأمر دراسة أصولية لتحقيق أن علم حماية العقائد يجب أن يبنى من جديد ، وبإشراك من ليسوا من أئمة من العارفين بالشبهات الحديثة ، ليستطاع بناء علم كلام جديد على أنقاض علم كلام قديم لا يمثل عقلية أى قبيل من الناس اليوم . فإن تعجب فن العجب العجيب أن يبقى علم لا يوجد اليوم من يمثل المذاهب التى ورد عليها حتى يرزق ، وتترك مذاهب لها على عقول المعاصرين أعظم تأثير لا يعتنى بأمرها ، ولا يتنبه المتخصصون لهذا الأمر البهاء حتى آل الأمر الى حالة خطيرة من الانحاد ، ودفعت بالنفس الحديث منه الى مكان بعيد .

